

سعيد بن سعيد العلوي

الخطاب الأشعري

مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي



وراسلات اسلاميه

سعيد بن سعيد العلوي

الخطاب الأشعري

مُساهمة في دراسة العقل
العربي الإسلامي

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
1412 هـ - 1992 م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص.ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

توزيع

في المكتبة العامة لبلدية بيروت والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802296- 802407- 802428

ص.ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلکس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

الأهداء

إلى فاطمة

هذا الكتاب نص الأطروحة التي تقدمت بها للحصول على دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب في جامعة محمد الخامس، ودافعت عنها أمام لجنة تتكون من السادة الأساتذة: محمد عزيز الحبابي، علي أومليل، حسن حنفي، عبد المجيد التركي، ومحمد عابد الجابري أستاذاً مشرفاً على إعداد الأطروحة.

مقدمة

تسمى هذه الدراسة إلى الإبانة عن مكونات الخطاب الأشعري، في عصره الكلاسيكي، والكشف عن الآليات المعرفية التي تحكم هذا الخطاب وتوجهه في تعبيراته الكبرى والرئيسية: الكلامية، والأصولية، والأخلاقية، والسياسية. فهي بذلك نظر في العقل العربي الإسلامي، أو في جوانب منه على كل حال، وتأمل في كشف تكوّن ذلك العقل وعمله في التشريع للمعرفة في الوقت ذاته. وهي، بالتالي، مساهمة في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، في دائرة الفكر السني، في العصر الوسيط الإسلامي وفي زمان مرجعي معلوم. وهي، أخيراً، محاولة في التعرف على جوانب من القوة والغنى والتنوع في التراث العربي الإسلامي من جهة أولى كما أنها، من جهة ثانية، إشارة وتدليل على بعض مظاهر الضعف والقصور في ذلك التراث.

ولكنّ هذه الدراسة، وبحكم المنهج الذي التزمنا به فيها، لا تتوخى التقويم وإصدار الأحكام ولا تسعى إلى المفاضلة بين رأي وآخر أو الانتصار لمذهب على آخر وإنما هي تجتنب هذه الوجهة اجتناباً لأنها تقنع بسلوك سبيل الموازنة بالرصد والتسجيل وتدوين ما يلزم من الملاحظات في ذلك ولأنها لا تريد أن تتجاوز هدفاً محدداً ودقيقاً: وهو الوقوف، في خطاب الأشاعرة، عند الثابت والقارّ، والوقوف على الكلي والمشارك في أقوالهم مما يشكل عماد ذلك الخطاب ودعامته. وحيث يبدو أن تعيين سبيل هذا المنهج يحتاج إلى مزيد بيان وخطته

تستدعي مزيد توضيح، فنحن نبادر فنشرح، بعض الشرح، ما نقصده في هذا القول بمعاني: العصر الكلاسيكي، ومغزاه، والفكر السني، ثم الخطاب وكيف تحليله. فلإذا حصلت هذه الغاية كان لموضوع الدراسة، وغايتها في الوقت نفسه، أن يظهرها في صورتها الدقيقة.

• • •

يفرد صاحب «المقدمة» لعلم الكلام فصلاً يستهله المؤرخ العربي الكبير بتعريفه الشهير لعلم الكلام وموضوعاته ومباحثه، ويأتي فيه بنظرة إلى تطوره في أرض الإسلام إلى أن انتهى به الأمر عند أبي الحسن الأشعري ثم عند تلامذته من بعده. ولكن ما يعيننا في ذلك الفصل الشهير هو الأحكام التي يصدرها على الأشعرية ابن خلدون. فهو يذكر أنه بعد أن كثر أتباع «إمام المتكلمين» وتعدد تلاميذه «أخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصّدّر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار: فأثبت قواعد شتى ودقق القول فيها، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وجعلت هذه الطريقة وجاءت من أحسن القنون النظرية والعلوم الدينية». ولكن ضعف انتشار المنطق اليوناني في أرض الاسلام أو نفور المتكلمين من ممارسته جعل «صور الأدلة التي تعتبر بها الأقيسة» مهجورة عندهم. ولما كتب الجويني «الشامل» أولاً ثم عاد فليخصه في «الارشاد» ثانياً حدث أن «انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيّار للأدلة» فعرفوا كيف يميزون بين «معيّار المنطق» وبين «كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات» فلما سبروها بمعيّار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مبيّنة للطريقة الأولى وتُسَمَّى «طريقة المتأخرين». ثم إن ابن خلدون يذكر بعد ذلك أن «أول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة ففوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم

شان الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً من اشتباه المسائل فيها⁽¹⁾.

وإذن، فابن خلدون يميز في الأشعرية بين طريقة المتقدمين (أو الطريقة الأولى) وبين طريقة المتأخرين، وهذا من جهة أولى، كما أنه يعتبر الغزالي أول من كتب على طريقة المتأخرين وكذا الفخر الرازي من بعده، وهذا من جهة ثانية. وفيصل التفرقة بين الطريقتين هو النفور من صور الأدلة والأقيسة المنطقية اليونانية عند الأولين (وعلى نحو ما يتضح ذلك عند الباقلاني) وهو الإقبال، على العكس من ذلك، على المنطق اليوناني عند الآخرين وتمييزهم بين أداة الاستدلال (وهي المنطق وأدلته وأقيسته) وبين موضوعه (وهو «كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات»). والعلامة المميزة في ذلك هي قول الأولين ببطلان المدلول لبطلان الدليل واعتبار الآخرين، وعلى العكس من ذلك، أنه ليس من بطلان المدلول بطلان دليله. والجدير بالذكر، في هذا الصدد، هو أن ابن خلدون قد شرع بهذه القسمة لتقليد في النظر إلى الأشاعرة سيسير عليه مؤرخو الفكر الاسلامي من بعده بل ولا يزالون يسيرون عليه حتى اليوم. وعلى أحكام ابن خلدون هذه لدينا اعتراضات وملاحظات على ضوئها نتحدد معالجتنا للأشعرية ويتوضح معنى «العصر الكلاسيكي» الذي نتحدث عنه.

إذا ما تناولنا كتب «المتقدمين» في أصول الدين (ولنأخذ منها نموذجاً أولاً هو كتاب «التمهيد» لأبي بكر الباقلاني ونموذجاً ثانياً هو كتاب «أصول الدين» للبغدادي) وتوخينا مقارنتها بما كتبه «المتأخرون» حقيقة (ولنأخذ منها نموذجين كذلك: أولهما هو كتاب «المباحث المشرقية» للفخر الرازي وثانيهما هو كتاب «المواقف في علم الكلام» لعضد الدين الأيمحي) فنحن سنجدنا أمام طريقتين مختلفتين بل ولربما أمام منهجين متبايزين تمايزاً كلياً: سواء تعلق الأمر بعرض المباحث وترتيبها، أو بكيفية معالجتها، أو رجوع الأمر إلى طرق الاستدلال والمعالجة فيها. فلا غرو أن القارئ يجد في «المباحث المشرقية» ما لا يجده في «أصول الدين» أو في «التمهيد» إذ عند الرازي مزج شديد بين موضوعات الكلام ومباحث العلم الإلهي وحضور قوي للشيخ الرئيس فهو يحظى عنده

(1) ابن خلدون - المقدمة. مطبعة محمد عاطف، (د.ت.). القاهرة، ص 347-348.

بمكانة عليّة. ولو أنا أطلقنا على مواقف «المباحث المشرقية» نعت «السينوي الجديد» لما كنا لنثير من حولنا زوبعة من الاعتراضات والاحتجاجات. ولا شك كذلك أن من يتصفح «المواقف» ويقرأ «مراصده»، ثم يمضي فيقرأ بعد ذلك «مقاصد» كل مرصد من «المراصد» التي يشكل مجموعها «موقفاً» سيجد جديداً وغريباً بالقياس إلى ما ألفه، قبل ذلك، في «التمهيد» وفي «أصول الدين».. ولكن، لو أن قارئنا هذا أخذ كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» لأبي حامد الغزالي ومضى يقرأ التمهيدات الأربعة، التي هي شبه المدخل والمقدمة، وتابع القراءة بعد ذلك فتصفح الأقطاب الأربعة، والتي هي لحمة الكتاب الرئيسية، ثم التفت يمينه فوقعت عيناه على «التمهيد» و«أصول الدين»، والتفت يسرة فوجد «المباحث المشرقية» و«المواقف» في علم الكلام» ثم لو أننا طلبنا منه أن يجد لكتاب الغزالي مكاناً بين الكتب الأربعة المذكورة فإن هذا القارئ سيتردد طويلاً قبل أن يعلن رأياً واضحاً: فلو نظر في «الاقتصاد» من جهة اللغة والمصطلح، بل ومن جهة القضايا والموضوعات المعالجة ذاتها، لوجد جامعاً قوياً يجمع الكتاب مع كل من «التمهيد» و«أصول الدين». ولو نظر في الكتاب من حيث «الحضور الاغريقي» فيه لوجد فيه ما لم يجده عند الباقلاني أو البغدادي، ففي الكتاب ملامسة كثيرة للمنطق اليوناني وتأثر بعبارة الفلاسفة أحياناً وفيه ذكر للعقل المحض ولصور الأقيسة وتمييز بين الدعوى والمطالبة والبرهان (وهذه كلها مفاهيم جديدة على كتابة الباقلاني ومعاصره البغدادي). وإذن، فإن «الاقتصاد» من هذا الوجه يقترب من «المباحث المشرقية» بعض القرب. ولكن لا شيء في الكتاب، من حيث مضمونه و«نظريته»، يجعله مع كتاب الرازي في صف واحد ولا شيء فيه يميز اعتباره من جنس ما كتبه عضد الدين الايجي وأضرابه من «المتأخرين» تاريخياً وفكرياً. والحق أن الأمر في «الاقتصاد في الاعتقاد» عجيب ومثير مثلما أن أمر الغزالي عجيب ومثير في مؤلفاته الأخرى من غير الكلام، أي في الأصول والتصوف والأخلاق والسياسة والسلوك. وإنما الاختصار في الحكم على أبي حامد في مؤلفه الكلامي هذا هو القول إنه يسلك طريقاً مغايراً للطريقتين اللتين رسمهما ابن خلدون وأراد لحجة الاسلام أن يكون «أول من كتب» في الطريقة الثانية، وإنما الحق أن نقول عن هذه الطريقة مع القائل أنها

«نتمي إلى المتقدمين بضمونها وإلى المتأخرين بشكلها»⁽²⁾.

هو ذا نحن إذن نصير إلى ضرورة مراجعة صاحب «المقدمة» في قسمته الثانية الشهيرة وننتهي إلى التحفظ الشديد في أمر هذا التقليد الذي سار عليه مؤرخو الأشعرية من بعده. فأحد أمرين اثنين يلزم الأخذ بهما: فلما القول بثلاثية القسمة عوض ثنائيتها والحديث عن طريقة وسطى وسبيل ثالث متميز بين طريقة المتقدمين (كما شرع لها الباقلائي وشيعته في «التمهيد» وما شابهه من المصنفات الكلامية) وطريقة المتأخرين (كما كتب فيها «ابن الخطيب» أولاً وسار عليها الأيمحي ومن تبعه في ذلك)، وقد يتسع أمر هذه الطريقة الوسطى ليشمل مرحلة أولى قعد لها القواعد وأرسي الأسس إمام الحرمين (وعلى نحو ما صنع في «الشامل» و«الارشاد» ثم في مقدمات «البرهان في أصول الفقه» بعد ذلك). وإما التأكيد على صحة القسمة الثنائية، من حيث الشكل لا المضمون، والقول بطريقة أولى هي «طريقة المتقدمين» وطريقة ثانية هي «طريقة المتأخرين» ويكون الجديد في الأمر أن تعتبر بداية الطريقة الثانية مع الفخر الرازي «شكلاً ومضموناً»⁽³⁾ ثم «تطورها» بعد ذلك عند اللاحقين عليه حيث اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم. كما يلاحظ ابن خلدون نفسه ذلك⁽⁴⁾، وحيث صارت «أصول الدين»، بل والفكر الإسلامي في تعبيراته المختلفة، إلى الدخول في «عصر الانحطاط» وأنفاقه المظلمة والطويلة. والأقرب إلى المنطق والتاريخ معاً هو الأخذ بالرأي الثاني ونقول بطريقة «أولى»، حسب العبارة الخلدونية، مع مراعاة تطور ذاتي «داخلي» في تلك الطريقة تطور يبلغ مداه الأقصى ويستكمل عناصره الفاعلة مع أبي حامد الغزالي ليصير إلى قطيعة تامة وإلى «نقطة اللاعودة» أو الخط النهائي «الفاصل» مع الرازي وكتابه «المباحث الشرقية». إن فكر الغزالي في تعبيراته

(2) محمد عابد الجابري. - بنية العقل العربي. - مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت، ص 497.

(3) نفس المرجع والصفحة.

(4) ابن خلدون. - المقدمة. . . ص 348.

كلها، وليس في التعبير الكلامي عنه في «الاقتصاد» فحسب، سيكون تمهيداً لـ «القطيعة» بين الطريقتين واستعداداً للإعلان عنها ولكن «القطيعة» لن تتحقق فعلاً إلا عند هؤلاء الذين قصدهم ابن خلدون بقوله إنه قد التبست عندهم «مسائل الكلام بمسائل الفلسفة» ولربما ألقى الباحث عند أبي حامد «أزمة» أو «تصادماً» بين أبنية فكرية ولكنه لا يقدر على نسبته إلى «طريقة المتأخرين» لأن «الأزمة» و«القطيعة» لحظتان معرفيتان متمايزتان. ومتى أخذنا بالقسمة الثنائية على هذا النحو وانتبهنا إلى حقيقة اشتغال الطريقة «الأولى» عند الأشعرية على كل من الباقلاني والجويني فالغزالي أخيراً، فإننا نكون قد أدرَكنا ما نقصد إليه إذ نتحدث في الأشعرية عن عصر «كلاسيكي» واعتباره زماناً أو مجالاً ثقافياً ننظر فيه بغية استغناء مكوناته المعرفية وثوابته التي أنتجت نظاماً فكرياً معلوماً هو هذا الخطاب الأشعري.

والآن، يجب علينا أن نتمهل فتتوقف بعض الشيء عند هذا «الزمان الثقافي» الذي نجعل منه مجالاً للدراسة وأرضاً للتفكير والملاحظة.

• • •

يرمز «قادة الفكر» الأشعري، في العصر الكلاسيكي، إلى الثقافة العربية الإسلامية في صور واضحة من تكوينها وتشكلها بين منتصف القرن الهجري الرابع ونهاية القرن الخامس. وإذا كانوا يعبرون، على وجه الخصوص، عما آل إليه الفكر السني من تحوّل وتطور وما كانت عليه الصراعات المذهبية مع المعتزلة من وجه ومع الشيعة (الإمامية ثم الإسماعيلية بعد ذلك) من وجه آخر، فإن كتاباتهم العديدة والمتنوعة المجالات تقدم «عينات» معبرة عن الفكر الإسلامي في العصر الوسيط (وفي منطقة المشرق العربي تحصيماً). ولو أننا تركنا جانباً أمر الاختلافات المذهبية مع المعتزلة في القضايا الكلامية أساساً، فهي معروفة مشهورة، ولو أننا نحينا كذلك أمر الاختلافات العقائدية مع الباطنية، في القضايا السياسية خاصة، ثم لو صرفنا النظر عن الفروق بين أهل السنة والحنابلة وأتباع الباقلاني وشيعته ومن أتى بعده من أهل السنة الأشاعرة حتى زمان الغزالي - وبالتالي لو طرحنا أمام ناظرنا مؤلفات الأشاعرة في الأصول والكلام، والأخلاق، والسياسة لوجدنا أننا أمام «آثار» تشهد على وجود تفاعل (بل

وتصادم وتصارع أحياناً بين سجلين فكريين وفضاءين حضاريين. سجل أول هو الإرث الحضاري العربي الاسلامي وقد تدرج في تكوينه من الصورة الفكرية والروحية التي يحملها «الأعرابي صانع العالم» عن العالم من حوله، إلى ما يحدث في نفسه ووجدانه بفضل نزول القرآن الكريم (أو «الحدث القرآني» كما يقول محمد أركون)، ثم إلى ما ينتهي إليه من تشكل أساليبه اللغوية وأذواقه البلاغية وصوره الشعرية ومعايير المعرفة وقيمه الأخلاقية والجمالية في «عصر التدوين» أو اكتمال «علم الخاصة» (كما يقول الشافعي)، وانتظام مجالها المعرفي برمته. وسجل ثان هو مجمل هذه الآثار والتيارات اليونانية والفارسية والهندية التي كان اكتشافها لها وتفاعله معها في «عصر التدوين» هذا، وفضاء حضاري أول، هو الفضاء الحضاري العربي الإسلامي، كما يدركه ذلك السجل الأول ويعبر عنه: فهو «قراءة بعدية» لكل العقود والعهود التي سبقت منذ العصر الجاهلي وإلى غاية هذا العصر الكلاسيكي الذي نتحدث عنه. وفضاء حضاري ثانٍ، هو الحصيلة «الثقافية» التي ينسجها العقل العربي الإسلامي من حوله وينظر بها إلى «الأخر»: اليوناني، والفارسي والهندي... فإذن، هو فضاء ثقافي تلتقي عنده صور حضارات شتى، مختلفة، وتمثل في أفقه المعرفي حسب «القراءة» التي يقوم بها لتلك الحضارات والثقافات المتنوعة. والنتيجة أنه كان هنالك تفاعل وتلاقح، إيجابي وفعال من جانب، أغنى الثقافة العربية الاسلامية من وجه، وأسهم في العطاء الثقافي الانساني الشمولي من وجه آخر. كما كان هناك، فعلاً، انقباض وصراع ونفور من جانب آخر، أصاب نفس الثقافة العربية الاسلامية بانتكاس وتقاعس ورجع بها، في جوانب منها، خطوات إلى الخلف بالقياس إلى ما كانت عليه. والحق أن الأشعرية تعبیر عن الصورتين معاً وتسجيل لهما: والباحث يلمس ذلك في المصنفات الكلامية والأصولية من وجه، ويلمسه في المؤلفات الأخلاقية والسياسية من وجه آخر. ففي المصنفات الأولى تظهر في كتب الأشعرية ارادة كبيرة في «تبيته» المنطق اليوناني وجهد في «تعريب» العبارة المنطقية كما يشهد بذلك «البرهان في أصول الفقه»، و«المستصفى»، وكما يشهد بذلك «الشامل في أصول الدين» و«الاقتصاد في الاعتقاد». بل وكما يشهد بذلك «التمهيد» للقاضي الباقلاني (لو أننا تجاوزنا الحكم المتداول، خطأ،

والقاضي بمعادة «أهل السنّة» لعلوم الأوائل وأدركتنا مغزى الملاحظة الذكيّة التي يبدّيها صاحب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»⁽⁵⁾ كما يتجلى بعض الانقباض والانكماش تجاه العبارة المنطقية والحرص على التثبيت بعبارة الفقهاء حيناً وعبارة المتكلمين حيناً آخر، ثم الرغبة في الاتيان بشيء جديد حيناً ثالثاً. وفي المؤلفات الأخلاقية والسياسية يظهر من الأشعرية وجه آخر حيث يتضاءل الانقباض والانكماش ويزولان، أو يكادان، ويكون من اليونان والهند والفرس مواقف أكثر إيجابية وانفتاحاً. ويبدو أن «القاعدة الثقافية» التي يرجع إليها الخصوم المتصارعون (سنّة أشعرية، معتزلة، شيعة) هي واحدة أو تكاد تكون كذلك. وقد يصدق منا القول إن هذه المؤلفات الأخلاقية والسياسية، إذ يضعف فيها البعد العقائدي بعض الضعف وتتراخي قبضته بعض الارتخاء ويكون فيه الاتجاه نحو الفعل والسلوك أكثر من الوقوف عند سماء النظر المنطقي المحض، فهي تصور لما يصح أن نعبر عنه بوجود «شخصية قاعدية» أو قيام «نموذج ذهني» في الوجود والسلوك ويؤكد اكتمال معالم «انسية عربية» في هذا العصر الكلاسيكي.

ولكن، مهما يكن من شأن الحكم الذي يكون للباحث أن يصدره على الأشعرية إجمالاً أو على موقفها من الثقافات اليونانية والفارسية والهندية وما إليها، فإن الأکید هو أن الأشعرية تجسيد فعلي وتعبير صادق عن الالتقاء بين السجلين الفكريين والفضاء بين الحضاريين المتقابلين، بكل صعوبات ذلك الالتقاء وإشكالاته وبكافة مظاهر الإيجاب والسلب فيه. ومرة أخرى نرجع إلى الغزالي لنشير إلى أن فكر الرجل، في غناه وتنوعه من جانب أول، وبما يمجج به من أقوال متصارعة ومضطربة من جانب ثان، لسان أمين في التعبير عن الأشعرية وزمانها الثقافي. فلا نعرف غير الغزالي أشعرياً آخر يضطرب العقل في كتاباته ويتردد بين الثقة الكاملة في الذات التي يخول العقل بها لنفسه أن يكون سلطة ومشروعاً معاً (وذاك الغزالي الأصولي، والغزالي المتكلم، فضلاً عن الغزالي

(5) أبو الحسن الففطي. - إخبار العلماء بأخبار الحكماء: يقول عن الباقلاني «كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل (...). وكان يتقي أهل زمانه في التظاهر به، فأخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الإسلامية».

ناشر المنطق الأرسطي والمعرف به في زمانه والمقرب له بالأمثلة الفقهية)، وبين التذبذب في الرأي والتسليم في المعرفة بوجود طريق يختفي العقل فيها، ويتوارى خلف حجب الأحوال الباطنية (وذلك الغزالي الصوفي المتحدث عن عجائب القلب وعالم المشاهدة الباطنة). وأخيراً، فإن الأشعرية تنكشف في جانب آخر من جوانب مكوناتها في عمل الغزالي المصارع الأيديولوجي: في حماسه الشديدة للتصدي، بالنقد والتقويض، للأطروحات الباطنية وفي نشاطه بالكتابة الغزيرة في ذلك، ثم في ذلك التوتر الذي يشوب الكتاب فيكون اضطرابه بين عمالة الهوى ومجاعة الضرورة الأيديولوجية فيحكم بتكفير الخصم المخالف وبين الاحتراز الديني الذي يكون عنه التردد والتشكك قبل إصدار الفتوى بالتكفير والخروج من الملة. والأشعرية هي هذا كله، بحكم نشاطها أيديولوجياً ومعرفياً، وبالنظر إلى الشروط والملازمات التاريخية والسياسية والفكرية المواكبة لظهورها وتطورها. ولأنها كذلك، أي لوجود هذه الأسباب مجتمعة، فهي تمثيل للحقافة العربية الإسلامية في مرحلة من مراحل عطائها الخصب وإقبالها على الثقافات الخارجة عنها والمحيط بها وتصوير لها، بالمقابل، في سعيها نحو الانغلاق على الذات وقراءة تلك الثقافات بمنظارها الخاص وصهر لها في أتون المعركة الضارية التي كانت تخوضها ضد الخصم الباطني القوي. وذلك كله في عصر هو عصر تشكل ثقافي وتكوّن معرفي مثلما هو عصر صراع سياسي وانفجار أيديولوجي.

فالأشعرية إذن بعض من مجموع يحمل بصماته ويعكس أثره ولكنها، في الوقت ذاته، جزء ينفرد بجملة خصائص ومكونات بها يتحدد ويظهر ليكون خطاباً نوعياً مستقلاً. فعلى أي نحو تكون دراستنا لهذا «الخطاب الأشعري في العصر الكلاسيكي»؟ وما هي الخطوات التي تقودنا في ذلك النحو؟

• • •

قد يحسن التعبير منا عن النهج الذي سلكناه في تحليلنا للخطاب الأشعري والسبل التي سلكناها في قراءة مكوناته وفهم آلياته إذا ما نحن عينا ذلك السبل بالسلب أولاً، وحددنا ذلك النهج بالنفي قبل كل شيء فتحدثنا عما لم نرد أن نقوم به وما كنا نجتنبه عن وعي وقصد كاملين. وفي الفقرة الأولى من هذه المقدمة قلنا عن دراستنا هذه بأنها لا تتوخى التقويم وإصدار الأحكام المعيارية

على الفكر الأشعري، وذكرنا أنها لا تبتغي سوى سلوك سبيل الوصف والتسجيل. ويبدو أنه يلزمنا أن نضيف، في فهم طبيعة هذا المنحى، بعض محددات أخرى وأن نعين بعض علامات وإشارات.

نصدر عن موقف يقضي بأن الأقوال الأشعرية في الكلام والأصول والأخلاق والسياسة، متى أخذت في ذاتها، فهي مشهورة معروفة. تكلف الأشاعرة أنفسهم، في الأغلب الأعم، بالتعبير عنها في مختصرات بعدما أسهبوا القول فيها في «بسيط» من الكتب حيناً و«وسيط» منه حيناً آخر. وعرضت لها كتب الفرق والتراجم والجوامع المختلفة بعد ذلك. وفي العقود الأخيرة بذل ثلة من الباحثين النابهن جهوداً قيمة في التعريف بالمذهب الأشعري وتقديمه في صورته النسقية (أو هم بذلوا جهوداً في مناج من النسق على كل حال). وما نظن أن في مقدورنا أن نضيف جديداً إلى البعض من تلك الدراسات الأكاديمية الرصينة⁽⁶⁾. ولذلك، فنحن نكتفي بالتلميح والإشارة ونستعيز عن التحليل المسهب بالقول الموجز، وحين يبدو منا، أحياناً قليلة، بسط في القول في بعض الجوانب أو جنوح إلى مقارنات سريعة مع قول الفرق المعارضة، فإن ذلك لا يكون إلا بالقدر الذي يبدو لنا أن السياق يستدعيه.

لذلك لم نجعل في برنامج هذه الدراسة البحث في أصول المذهب الأشعري والمصادر التي استمد منها، فلم نهتم بصلته بالاعتزال تاريخياً، ولم ننشغل بموقف «الأصحاب» من أحمد بن حنبل ومذهبه وتلامذته، ولم نجعل من همومنا البحث عن وجوه الصلة بين المذهب وبين الإمام المحاسبي وعبد الله بن كلاب والفلانسي أو غيرهم من المتكلمين، والحال أن تلك الصلات تطرح تساؤلات

(6) نشير من بين هذه الدراسات إلى:

- 1 - علي سامي النشار في مقدمته الطويلة لنشرة كتاب «الشامل» للجبيني.
- 2 - فوفية محمود حسين في مقدمتها التحليلية المسهبة لنشرها لكتاب أبي الحسن الأشعري «الابانة عن أصول الديانة».
- 3 - حسن حنفي في مشروعه الضخم: من التراث إلى التجديد أو (من العقيدة إلى الثورة). المركز الثقافي العربي - دار التنوير (الطبعة الأولى) 1988 (خمسة أجزاء).

4 - Michel Allard - Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aschari et de ses premiers grands disciples. (Les éditions de l'imprimerie Catholique) 1965, Beyrouth - Liban).

كثيرة وتثير قضايا دقيقة تتعلق بعمق المذهب وأساسه، وذلك لأننا نرى أن الدارسين قد وقفوا عند هذه المسائل كلها، فأطالوا الوقوف، بل ولربما كان البحث في أصول المذهب الأشعري ومصادر استمداده هو السمة الغالبة على غالبية الأبحاث والدراسات التي عرضت للأشعرية بالبحث وكانت برنامجها الأساسي والمشارك فلا تكاد تخرج عنه إلا لماماً.

فإذا تعين التحديد بالسلب، على نحو ما ذكرنا، فإن طريق الإيجاب في تحديد النهج يكون إلى حد بعيد في سلوك الطريق الآخر المخالف: فعوضاً عن الانشغال بالتأريخ لأصل المذهب ومصادره وأطوار نشأته يكون منا الانكباب على النظام المعرفي في المذهب ذاته ويكون جهدنا كشفاً عن مكوناته وآليات عمله. وبدلاً من الوقوف على دقائق الفروق والاختلافات مع الفرق والمذاهب الأخرى التي هي، في لغة المتكلمين، «غير» للأشعرية يصبح الهدف هو الكشف عن سيرورة النسق الأشعري ورصده أثناء عملية التكون والتشكل ذاتها. ولا شك أن الأشعرية هي النتاج السني لعمليات الفعل والانفعال مع الفرق والمذاهب الكلامية والسياسية التي كانت «أغياراً» متنوعة الكيف لها، ولا غرو أنها ان كانت طرفاً في مشهد لا يفهم على حقيقته إلا بالنظر إليه في علاقاته مع من حوله: في فعله وانفعاله مع المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى. ولكن هدفنا، في حقل الثقافة العربية الإسلامية، يكون هو الشجرة الأشعرية ولا يكون التفاتنا إلى مجموع الأشجار والنباتات التي تملأ الروض إلا بالقدر الذي لا يشوش على تدقيق النظر في الشجرة. «وليس في استطاعة العالم النباتي، وقد قام بوصف الوردة أن يكون منشغلاً بوصف الباقية» كما يقول رولان بارت⁽⁷⁾. ولذلك، فإن نظرنا سيكون منصّباً، في قراءتنا للمتون الأشعرية المختارة، على النظام الفكري الذي يحكم تلك النصوص وفكرنا سيظل مشدوداً إليه، وسيكون كل همنّا أن نظفر من مواكبة تلك المتون في المجالات الأربع السالفة الذكر (أصول الدين، أصول الفقه، الأخلاق، السياسة) بما يمكننا من الوقوع

Roland Barthes - Introduction à l'analyse structurale des récits in: (Communication, 8- (7) L'analyse structurale du récit). Collection point (n° 129). Editions du Seuil. 1981. Paris.

على ضوابط الخطاب الأشعري والوقوف عند ثوابته وموجهاته المحورية . وقد رسمنا لتحقيق هذه الغاية استراتيجية قوامها تسليط الأضواء الكاشفة على العقل الأشعري وقد تجلّى في المعرفة والنظر أولاً، ثم في السلوك والتدبير والعمل ثانياً. أو لنقل اننا انطلقنا من وجوب التمييز في عمل ذلك العقل بين لحظتين اثنتين: لحظة التشريع لأصول المعرفة وكلياتها ومبادئها. ولحظة التقنين والتفصيل للمعرفة وقد ارتبطت بالوجود واتجهت نحو العمل والفعل .

فأما العقل، في اللحظة الأولى، فهو عمل العقل وهو يشرع للأوليات والمبادئ والكليات من وجه أول ثم وهو يشرع لذاته فيختبر قدراته وحدودها من وجه ثانٍ. هو العقل وهو يؤسس للمعرفة قوانينها وينتج للقول شروطه ومكوناته، فهو إذن العقل المشرع الفاعل، وهو العقل وهو يتأسس ويشكل هو ذاته في عملية تأسيس المعرفة ذاتها. فكما يرسم للنظر دوائره ويخطط للمعرفة مجالها وقواعدها فهو يعي ذاته ويعرف بها وبالتدرج يكتسب شرعيته في الوجود وأهليته في الاستقلال والتميز عن العقل الحنبلي من وجه والعقل الاعتزالي من وجه آخر. ثم انه يعي ذاته، في ذلك كله، في تقدير منه لوجود خصمه الحقيقي ونقيضه الكلي والمطلق وهو الفكر الإسماعيلي الباطني وعالمه الفكري برمته. وفي أصول الدين ومجاله يتوضح الأمر كله وتتكشف قواعد اللعبة برمته: فالكلام، أولاً وأساساً، نظر في العقيدة وقراءة ما للقرآن يهدف التقنين لقواعد الاعتقاد فهو التنظير للمذهب الذي يعلن المتكلم انتسابه إليه. وفي هذه القراءة يتم إنتاج المفاهيم المحورية الكبرى التي يعمل العقل بموجبها وينصاع لسلطانها وتوجيهها ولا يكون الأمر في الأشعرية شذوذاً عما يحدث في باقي فرق الاسلام الأخرى. فعند الأشعري إذن، وعلى طريقة مذهبه، يشرع العقل لذاته مبادئه الكلية العامة التي تحكمه ويعين للمنطق الخاص قوانينه في عمل التأسيس لقواعد الاعتقاد وممارسة بناء المذهب ومكوناته. وإذ يحدث هذا في علم الكلام فإن علم الكلام يكون من العلوم الدينية كلها بمثابة الرئيس أو العلم الكلي: فمنه تستمد باقي العلوم الدينية (من أصول الفقه، والتفسير، والحديث...) وفيه يجد كل علم مبادئه وتتم البرهنة على مقدماته التي يأخذها مسلمة من غير برهان. ولذلك نقول: إن تكون العقل والتشريع لقوانينه ومبادئه هو التشريع

الأول والأسمى لشروط الخطاب المذهبي وقوانينه وبالتالي، فإن التشريع للعقل عند الأشعري هو الفعل المعرفي الذي يتم به التشريع للقوانين الكلية السامية للخطاب الأشعري ومنطقه الذاتي.

ولكن هذا التشريع الأسمى للعقل الأشعري ولقوانين الخطاب الأشعري معاً يظل تشريعاً مبهماً، بل انه يكاد يكون خلواً من المعنى إلا أن يكتمل عمله بالقراءة الثانية التي يقوم بها للقرآن: قراءة للقرآن بحسبانه كتاب شريعة أو قراءة القرآن من حيث هو «خطاب الشرع إلى المكلفين» كما يقول الأصوليون. فأصول الفقه التماس لأصول أدلة الأحكام (الكتاب، السنة، الاجماع، القياس) وتقنين لحقيقة البيان وتعين لشروط قيامه ودلالته. فالقراءتان اللتان يقوم بهما العقل الأشعري للقرآن قراءتان متكاملتان: قراءة القرآن باعتباره خطاباً في العقيدة وقراءة القرآن بحسبانه كتاباً في الشريعة. وعن آفاق القراءتين وعهودهما تكون شريعة العقل والتشريع له، ويتم التقنين لمكونات الخطاب المذهبي وشروط صحته ووجوده: وهذا شرح قولنا السابق إن العقل الأشعري يتشكل ويتكون أثناء تشريعه لأسس المعرفة وإرسائه لمبادئها وكلياتها.

وأما العقل في اللحظة الثانية فهو عمل العقل بعد أن تكون الأصول قد تقرررت والكليات والمبادئ التي تحكم النظام الفكري الأشعري قد تعينت وتشكلت. ولكن ذلك التعين والتشكل لا يحدثان في ذلك النظام إلا في شقه الأول حيث لا يزال العقل بعد «لم يفارق ذاته» فهو لم يلق بنفسه بعد في أحضان الوجود ولم يخض بعد معترك العمل والسلوك. وإن الباحث مدعو، كرهة أخرى، إلى متابعة عمل العقل ورصد فعاليته وتسجيل نتائجه في هذا الشطر الثاني من رحلة العقل وسعيه نحو التكوّن والظهور. وعمل العقل في هذه اللحظة الثانية عمل تحقيق وإجراء من جهة وعمل توظيف وتطبيق من جهة أخرى: تحقيق أصول المذهب، على نحو ما تقررت عليه في الكلام ثم في أصول الفقه، وإجراؤها في الفروع التي تكون عن تلك الأصول. وتوظيف «الفروع» العديدة المختلفة التي تدخل في المجال المعرفي الواسع وتطبيقها في التشريع لأحكام العمل والسلوك. فهذا الوجود يدعو إلى العمل والسلوك، وهذه السياسة تدعوه إلى التدبر والتفكير حيناً قليلاً وتدفعه، أحياناً عديدة متصلة

إلى التدبير والتشريع لما يلزم من أحكام الشرائع والأحكام. وأمام العقل الأشعري، وقد استوفى تكونه وبلغ غاية نضجه، يمثل الإرث العربي الاسلامي ويحضر بكل ما في جوفه من أوامر وقواعد وعقائد وقيم في السلوك والعمل وتكون علم الفقه والسلوك والتاريخ الحديث، مما يؤسس «علم الخاصة» ومادة معرفتها، وهذا كله من جانب. ويمثل أمام العقل الأشعري، من جانب آخر، النسيج الثقافي المتعدد الألوان المزركش الحلل والثياب: فعبّر الهند، وأدب الفرس، وحكم اليونان، وأصداء ثقافة أخرى بعيدة ووراء ذلك. ثم إن للسياسة، مع هذا كله، منطقها الذاتي وقوانينها الخاصة للعمل، في الأخلاق والسلوك، مستلزماته ومقتضياته التي لا تستجيب في الأحوال كلها لبساطة النظر العلمي والتأمل فهي، كما يقول ديكرات «لا تحتل التسويف» إلى حين الفراغ من ذلك كله وإنما هي تطلب البت العاجل في أمورها فالأحداث تجري والتاريخ يسير والوجود البشري يستدعي مواقف وأحكاماً فورية عاجلة. فالوجود والسلوك (الأخلاقي والسياسي معاً) هما إذن مكان تجربة واختبار للعقل «النظري»، ومسلّماته وأطروحاته ومجال فسيح للتنقيب عن الخلفيات الحقيقية التي تقوده وتوجهه. وإذن، فإن عمل الباحث الذي يسعى إلى استصفاء مكونات الخطاب الأشعري ويطلب الخروج برصد دقيق لآلياته المعرفية لا يكمل ويستقيم إلا بالوقوف، بالملاحظة والتسجيل، عندما يحدث للعقل في هذه اللحظة الثانية من كونه وعمله.

يبدو الآن أن برنامج الدراسة التي نقترح القيام بها، وكذا موضوعها وغايتها، قد ارتسمت ملامحها العلامة وأن القصد منها قد استبان فليس لنا الآن إلا أن نمسك عن الكلام ونفسح المجال لتقديم ما استجمع لدينا من اشارات وتنبيهات ونحن نتابع سيرورة الخطاب الأشعري في كونه وتشكله في عصره الكلاسيكي.

القسم الأول

تأصيل الأصول

«كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر
والاستدلال فهو من الأصول».

الشهرستاني - الملل والنحل

الفصل الأول

نظام المعرفة في الخطاب الأشعري: مجال المنقول وحدود المعقول

«قد علمتكم كيف يزين المعقول بالاستناد إلى
المنقول، لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول.
فإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً
ورديفاً».

الغزالي - القسطاس المستقيم

قد يكون أول ما يتعين علينا القيام به، في سعينا لاستكناه منطق الخطاب
الأشعري وعملنا من أجل استخلاص مكوناته المعرفية والوقوف عند آلياته
وموجهاته، هو محاولة تبين النظام الذي تشيد به المعرفة في المنظومة الفكرية
الأشعرية. ونظام المعرفة، في النتاج النظري الفكري الاسلامي إجمالاً، تحكمه
نوعية العلاقة التي تقوم بين العقل والنقل أو، بتعبير آخر، طبيعة الصلة التي
تقوم بين مجال المعقول ومجال المنقول. ومن ثم، فإن الجذر والأساس، في كل
موقف فكري واضح، وما به تتميز المذاهب والتيارات عن بعضها البعض،
يكن في طريقة نظر العقل في النقل من جهة أولى وفي صورة التزام العقل، في
العمل المذهبي، بما يقرره النقل ويحدده. وذلك ما تمت ترجمته، كلامياً، في
القول بتقديم النقل (وذلك ما سار عليه أهل السنة وما ذهب إليه الشيعة، متى
اعتبر قول الإمام المعصوم نقلاً) أو القول، على نحو ما قالت به المعتزلة، بأن
العقل أول ومقدم. ولذلك، فإنه لا بد لنا من الالتزام بهذه القاعدة بدورنا،

ولكننا نلتزم بها على نحو ما أعلننا عنه من خطة في فصلنا التمهيدي السابق .
 وبموجب ذلك الاعلان فإننا نقول بأن هدفنا، في هذا الفصل الأول، لا يكون
 أبداً هو التعرف على رأي الأشعرية في الصلة بين العقل والنقل، فالمسألة أشهر
 من أن تكون في حاجة إلى شرح وتوضيح بل إن غرضنا هو تبين الكيفية التي
 يرتسم بها مجال المعقول وتوضع له القواصل والحدود بالنظر إلى ما كان أولاً
 وأولياً وكان سابقاً بالشرف والوجود معاً، وهو مجال المنقول . فإذا كان المعقول
 حده أنه ما يتوصل إليه بالنظر والاستدلال وكان، لذلك، يعد من الأصول فإن
 مطلبنا يكون هو الوقوف على الكيفية التي يعين بها العقل الأشعري طبيعة ما لا
 يكون دركه إلا بالنظر والاستدلال، أو هو التعرف على عمل العقل وهو يؤصل
 للأصول ذاتها: أصول المعرفة، أو العقل وهو يخطط للمعرفة مبادئها وكلياتها .
 ولكن ذلك كله لا بد فيه من جملة تمهيدات نقف فيها، مع الأشاعرة، وقفات
 نبحث فيها عن عالم المعقول ونستجمع عناصره ومكوناته فيتأتى لنا، بعد ذلك،
 إدراك ضوابطه وحدوده .

تنقسم العلوم، عند الأشاعرة، عدة تقسيمات أو تصنيفات . فقسمة، أولى،
 تكون العلوم بها عقلية (كالطب، والحساب، والهندسة) ودينية (كالكلام،
 والفقه، وأصوله، والتفسير، والحديث . .) . وقسمة، ثانية، هي بموجبها كلية
 تقرر فيها مبادئ العلوم وتثبت مقدماتها، وجزئية تحدد فيها العلوم أحاداً
 خاصة . وقسمة، ثالثة، تكون العلوم بحسبها إما راجعة إلى الضرورة، فالمرء
 مضطر إلى التسليم بما يكون عنها وهو لا يبذل في تحصيل ذلك أدنى جهد ولا
 أقله، أو إلى النظر والاستدلال، ولا بد فيه من إعمال الفكر وإجهاد العقل .
 وقسمة، رابعة، وأخيرة، توصف العلوم فيها بأنها تفيد اليقين والقطع، أو أنها
 لا تتجاوز حدود التخمين والظن . وهكذا يمكن القول بأن التصنيف في العلوم
 (أو احصاءها كما كان يقال) يكون تصنيفاً لها بحسب المجال الذي تنتمي إليه
 (العقل أو النقل) . ويكون تصنيفاً لها، من جهة ثانية، بالنسبة إلى موضوعها
 (فهي علوم كلية أو علوم جزئية) . أو هو تصنيف لها بالنظر إلى طبيعتها المعرفية
 (ضرورية ونظرية) أو هو، أخيراً، تصنيف لها بالنظر إلى الصفة التي تفيدها

(اليقين أو الظن). فلندع جانباً التصنيف الذي يعود بها إلى أحد مجالي العقل أو النقل ولنستجمع، من التقسيمات الثلاثة الأخرى، ما عساه يفيدنا من عناصر وأجزاء، وليكن تصنيف العلوم من حيث طبيعتها المعرفية أول نظرنا.

قبل أن نعلم ما الضرورة وما النظر والاستدلال، وما الفرق بين العاملين الناشئين عن كل منهما، لا بد لنا من معرفة أن من العلم ما يكون لا عن ضرورة ولا عن استدلال وذلك هو علم الله تعالى. ثم لا بد لنا، مع ذلك، من أن نعلم بأن هذا العلم وحده يكون قديماً ويصدق عليه نعت القديم وكل ما عده من معلومات المخلوقين من إنس وغيره فهو حادث. وبالتالي، فإن من التقسيمات الأربعة السابقة ما يصح أن يعد تمهيداً وتوطئة لمعرفة تلك الأصناف كلها وذلك هو التمييز بين العلم القديم بإطلاق أو العلم القديم (وهو العلم الإلهي)، والعلم الحادث أو العلم النسبي المقيد (وهو العلم البشري): علم الخالق، وعلم المخلوقين. وهذا الأخير ينقسم، من حيث طبيعته المعرفية إذن، إلى علم ضرورة وعلم نظر واستدلال. فما العلم الضروري أولاً؟

يجيبنا أبو بكر الباقلاني: «علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهياً له بالشك في متعلقه ولا الارتباب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده، لأن الاضطراب في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء (...). وقد يوصف العلم وغيره من الأجناس بأنه ضرورة على معنى أن العالم به محتاج إليه، لأن الضرورة في اللغة تكون بمعنى الحاجة»⁽¹⁾.

ليس العلم الضروري هو ما يحصل لصاحبه دون بذل أدنى جهد ولا أقل مشقة وتكلف، بل هو مما يكره صاحبه عليه ويحصل إما من جهة الحاجة وإما من جهة الاضطراب فهو لا يمكنه «الخروج عنه ولا الانفكاك منه». والأشاعة يفصلون في صفة العلم الضروري فيميز فيه البغدادي بين البديهي والحسي⁽²⁾،

(1) أبو بكر الباقلاني - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. - (تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي). المكتبة الشرقية، 1957، بيروت. ص 8-7.

(2) البغدادي - أصول الدين - دار الكتب العلمية، 1981، بيروت. ص 8.

والجويني يسوي بينه وبين البديهي⁽³⁾. ولكن الباقلاني أكثر الأشاعرة توضيحاً للمعنى وشرحاً لمبادئ الاعتقاد الأشعري على نحو ما ينكشف لاحقاً ولذلك فنحن نتابعه في معرفة أقسام العلم الضروري وطرق حصوله. فخمسة من تلك الطرق هي الحواس الخمس وما يحصل عند ادراك حاسة من هذه الحواس فهو «علم ضرورة يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتباب به». والضرب السادس من تلك الأنواع «ضرورة تخترع في النفس ابتداءً من غير أن تكون موجودة ببعض الحواس» وهذه الضرورة تتجلى في أنماط يعدها القاضي أبو بكر واحدة فواحدة ولكننا نذكر منها ثلاثاً فقط: أولها علم الإنسان «بوجود نفسه وما يحده فيها من الصحة والسقم، واللذة والألم...» وثانيها «العلم بخجل الخجل ووجل الوجل (...) الواقع عند مشاهدة الأمارات». وآخرها، وهو يستحق منا انتبهاً خاصاً منذ البداية، هو «العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده: نحو العلم الواقع عند اخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد ﷺ...»⁽⁴⁾.

وما العلم النظري؟

يصفه الباقلاني بأنه العلم الذي يقع «بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه»: ولذلك، فإن كل ما كان من العلوم في حاجة «إلى تقدم الفكر فيه والروية، وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري»⁽⁵⁾. ويجعله أبو منصور البغدادي على أربعة أقسام: «أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر، والثاني معلوم من جهة التجارب والعادات، والثالث معلوم من جهة الشرع، والرابع معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض». ويحسن بنا أن نورد تعريفات البغدادي لكل قسم من الأقسام الأربعة لما نراه من قيمة جليلة لذلك مرجعها ما يتمهد لنا به

(3) الجويني - الإرشاد إلى فواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - (تحقيق أسعد نجم) مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، بيروت.

(4) الباقلاني - التمهيد... (سبقت الإشارة إليه) ص 111-9.

(5) الباقلاني - المرجع نفسه - ص 9.

لإدراك حدود المعقول وضوابطه ورسم مجالات المعرفة ومصادرها.

أ - «فالمعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعالم بحدوث العالم وقدم صانعه (...). ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية» (هو علم الكلام إذن - ولنلاحظ، منذ الآن، كيف تعد المعارف الكلامية معارف عقلية نظرية معاً).

ب - «أما المعلوم بالتجارب والرياضيات فكعلم الطب في الأدوية والمعالجات (...). وقد يقع في هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتاد غير أن أصولها مأخوذة عن التجارب والعادات» (ولنتنبه إلى هذا الاقتران بين التجربة والعادة).

ج - «وأما المعلوم بالشرع فكالعالم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه وسائر أحكام الفقه» (فهو العلم بالمنقول إذن).

د - «وأما المعلوم بالإلهام على التخصيص، فكالعالم بكون الشعر وأوزان أبياته في بحوره»⁽⁶⁾.

لنرجىء التعليق إلى حين ولنكتف الآن بالقول بأن للمعرفة النظرية مصادر أربعة ترجع إليها وهي: العقل، والتجربة والعادة، والشرع، والإلهام - ثم لتتابع خطونا فتساءل مباشرة: إن كان العلم النظري يحصل بعقبه الاستدلال فما الاستدلال وما أضربه وطرقه إن كان له أكثر من طريق وسبيل؟

الاستدلال، في تعريف الباقلاني، هو «تقسيم المستدل وفكره في المستدل عليه وتأمله له، والمطلوب به علم حقائق الأمور. وقد يسمى ذلك أيضاً دليلاً ودلالة مجازاً واتساعاً لما بينها من التعلق»، فهو، في حقيقته إذن، طلب الدليل وإظهاره معاً. وأما الدليل ذاته فهو: «المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس»⁽⁷⁾.

(6) البغدادي - أصول الدين - (سبقت الإشارة إليه) ص 14-15.

(7) الباقلاني - التمهيد - ص 14-15.

يمكن القول بأن الاستدلال، في هذا المعنى، هو طلب الارشاد والبحث عن الطريق الصحيح المفضي إلى الحقيقة، فهو ما به يصبح «الغائب» (عن طريق المعرفة الضرورية) في حكم الضروري أو هو يقترب من مرتبته اقتراباً كثيراً على كل حال. وحيث أن «الاشارات والايماءات» التي ترشد إلى ما غاب وتدل عليه تكثر وتتعدد، كثرة العلم النظري وأقسامه، وحيث إن الأدلة والنصب تتنوع وتختلف باختلاف الطرق المفضية إلى العلم وتنوعها فقد كان الاستدلال أقساماً وضروباً كثيرة بالفعل. وكما أننا انتخبنا من العلم الضروري، الحاصل عن غير طرق ~~الحواس~~، أمثلة وقفنا عندها فإن لنا أن نستقصي من أنماط الاستدلال ما سيتضح لنا نفعه لاحقاً.

من أقسام الاستدلال، عند الباقلاني، أن «ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد. فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضي العقل على صحة ضده. وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة» - ونحن نعلم أن الأشاعرة يعبرون عن هذا الضرب من الاستدلال بطريق السبر والتقسيم، كما نعلم أن متكلميهم جعلوا من هذا الطريق المنهج الأثير لديهم في الجدل والاحتجاج على أقوال الخصوم وإبطالها. ومرة أخرى فنحن نكتفي، في هذا المقام، بمجرد الوصف والتنبيه.

ب - «ومنها أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله ما، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد». ولهذا الاستدلال نعتة المعلوم عند متكلمة الأشاعرة، لا بل وعند غيرهم من المعتزلة والحنابلة كما هو معلوم⁽⁸⁾، وذلك هو طريق «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو طريق «قياس الغائب على الشاهد» أو «رد الغائب إلى الشاهد».

(8) بل إن الأستاذ الجابري يرى في هذا الضرب من ضروب الاستدلال الخاصة الأولى والسمة المميزة لما ينعت به البيان والمنهج البياني. انظر:
عمد عابد الجابري - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة =

ج - وللاستدلال طريق آخر وهو «أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه». فما يجب لأحد المثليين يجب للآخر. والمثلان، ولنأخذ تعريف الجويني على سبيل المثال، هما «الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني ويجوز له ما يجوز للثاني ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني (...). فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان»⁽⁹⁾.

د - ثم إنه «قد يستدل بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نار إلا حارة ملتهبة، ولا إنسان إلا ما كانت له هذه البنية، على أن كل من خبرنا من الصادقين بأنه رأى ناراً أو إنساناً، وهو من أهل لغتنا، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سمى بحضرتنا ناراً أو إنساناً» - وبالتالي فإن هناك استدلالاً بالسمع مصدره اللغة وحدها، اللغة بحسبانها تقرر عند الأشاعرة، وكما هو معلوم، عن طريق التوقيف لا المواضعة (كما هو الشأن عند المعتزلة مثلاً).

هـ - وأخيراً، فإنه لا بد لنا من الوقوف عند ضرب من الاستدلال له ما لأضرب الاستدلال الأخرى من القوة والابلاغ وهو، «المعجزة» حيث إنه «يستدل بالمعجزة على صدق من ظهرت على يديه لأنها تجري مجرى الشهادة له».

بتعرفنا على الاستدلال، معناه وأهم طرقه، وعلى العلم النظري وأقسامه، إضافة إلى صور العلم الضروري (أو الاضطراري) نكون قد أحطنا بقسمة العلوم من حيث هي ضرورية ونظرية. ويكون في إمكاننا، الآن، أن ننظر في تصنيف العلم بالنظر إلى موضوعه (كلي وجزئي)، وذلك ما نعرض له في الفقرات التالية.

إن كانت العلوم كلها، (ما كان منها متعلقاً بمجال العقل وما كان راجعاً إلى

= العربية - مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت.

(9) الجويني - الشامل في أصول الدين - تحقيق علي سامي النشار وآخرين، دار المعارف، 1969، الاسكندرية - (ص 292).

مجال النقل) تنقسم إلى علوم كلية وعلوم جزئية فإن العلم الكلي، في العلوم الدينية، هو علم الكلام. «وسائر العلم من الفقه وأصوله، والحديث والتفسير علوم جزئية. لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طرق الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة. والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود: فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض (...). الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام. فالكلام هو الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»⁽¹⁰⁾.

كل العلوم الدينية فروع من أصل واحد، هو علم الكلام، ولَوَاجِبُ له لسببين اثنين يتضافران ويتضامنان فلا يكون الفصل بينها إلا لضرورة العرض. أولهما أن الكلام نظر في الكتاب والسنة يستهدف إقرار العقيدة وتنظيمها بطرق الاستدلال وأساليب البرهان فلا معنى لشرعية صحيحة ولا مغزى لاستنباط الأحكام واستخراجها منها إذا لم تكن تلك الشرعية مرتكزة على عقيدة دقيقة، ثبت يقينها واتسعت قضاياها بصفة القطعية والقوة. وثاني السببين هو أن الكلام، من حيث هو نظر في الأصول والأسس أو المبادئ الكلية العامة، هو الضامن لقيام كل علم من العلوم الدينية وهو ما يجعل ذلك العلم ممكناً من الناحية المعرفية. فالفقيه يشرع للمعاملات، والأصولي يضبط الأحكام العامة للمعاملات والعبادات، والمحدث يجتهد في ضبط السنة قولاً وعملاً، والمفسر يضي في محاولة فهم الخطاب القرآني. وكل واحد منهم، إذ يمارس عمله، فهو مطمئن إلى أن المبادئ الكبرى التي تؤسس له المجال المعرفي الخاص بعمله قد تقرر أمرها عند المتكلم، من حيث البرهنة على صحة مقدماتها وإثبات كلياتها وأسسها العامة. فالقرآن، عند الأصولي، هو الأصل الأول من أصول أدلة الأحكام وأول نظر الأصولي فيه هو النظر في حقيقته ومعناه. والأصولي يجد أن

(10) الغزالي - المستصفى من علم الأصول - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا / مكتبة الجندي، 1971، القاهرة، ص 13-12.

ذلك المعنى هو «الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته». بيد أنه سرعان ما يعرض لجملة من القضايا والمشاكل التي يعرض لها علم الكلام، في المعتاد، من التمييز، في الكلام، بين الكلام النفسي والكلام المعنوي. ومن احتمال الكلام للخبر والاستخبار والأمر والنهي وما إلى ذلك. وكلما جابهته إحدى تلك المشكلات فر منها وردد القول «إن إثبات ذلك على المتكلم لا على الأصولي». فكلام الله تعالى واحد «وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام، كما أن علمه واحد، وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات». وإزاء هذا القول يعترف الأصولي بصعوبة الفهم وغموض المعاني لديه وعجزه عن الإدراك ولكنه يردد، ثانية، بأن تفهيم ذلك «على المتكلم لا على الأصولي»⁽¹¹⁾. ذلك أن نظره هو، من حيث هو أصولي، نظر في القرآن من حيث إنه أصل أول للشريعة ومصدر أول لتشريع الأدلة والأحكام المستخلصة منها.

والمحدث ينظر في السنة وينشغل بطرق ثبوتها فيهتم فيها بالسند والاسناد، وينشغل بطرق التعديل والتجريح في طبقات الرواة والمحدثين حتى إذا بلغ بالسند غايته وقدر على التمييز في الأحاديث بين متواترها وآحادها ومشهورها، من جهة، وعلى التفريق فيها بين صحيحها وحسنها وضعيفها، فوقف أمام قول النبي، لم يتساءل ما إذا كان النبي ذاته صادقاً أو كاذباً. لذلك فإن القول في صدق النبي والأدلة عليه لا يرجع إلى «اختصاصه» ولا يدخل في دائرة عمله، وإنما هما نظر واستدلال لا يطبقهما إلا المتكلم وحده بما يملكه من عدة لذلك وبما يرقى إليه من برهان وتدقيق.

وعلى هذا القياس يكون عمل الفقيه إذ هو «لا ينظر إلا في أحكام المكلفين خاصة»، وأما أصول الأحكام وأدلتها فذاك يرجع إلى العلم المتقدم في الرتبة وهو أصول الفقه. ذلك أن مبادئ العلم ومقدماته تتقرر، دوماً، في العلم السابق عليه، ومقدمات العلوم الدينية تتقرر في العلم الكلي. في أصول الدين. ولذلك كان «المتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه، دسولاً من غير أن

(11) المرجع السابق، 119-120.

يستنبط عنها أشياء أخرى - كما يقول الفارابي⁽¹²⁾.

ما الشأن، الآن وقد عرفنا طبيعة العلم الكلي التي تتصف بها أصول الدين، في هذا العلم من حيث مباحثه الكبرى من جهة أولى، ومن حيث الترتيب الذي تسلكه الأشعرية في الخضوع لذلك الترتيب؟

نمد يدنا إلى النصوص التي يعتبر كل منها عمدة في أصول الدين وحجة في تقرير قواعد الاعتقاد على المذهب الأشعري وتصفحتها، من حيث تبويبها لموضوعات الكلام وقضاياها، ومن حيث قوة وضعف حضور أو غياب موضوعات معينة في تلك النصوص فنخلص إلى أن أبا حامد يكشف عن ذلك كله في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد». وقد يجب التنبيه، منذ الوهلة الأولى، إلى أن كتاب الغزالي لا يعتبر، في ذاته، عمدة في الكلام الأشعري من حيث محتواه ومن حيث معالجته للقضايا الكلامية. فخارجاً عن التمهيدات الأربعة التي يقدم بها للكتاب، والتي يبرز فيه جهد المعلم البارع في التقديم للموضوع والتعريف به، فإن ما بذله في الكتاب لا يعدو عمل «الوجيز» أو «المختصر الجامع» على النحو المألوف في المختصرات من تفريط في العرض والتحليل وجنوح إلى التلخيص الشديد المفضي إلى الغموض والالتباس - وبالتالي فليس في «الاقتصاد في الاعتقاد» ما يغني عن قراءة الأصول والأمهات. ومتى أردت اعتماده، مرجعاً في الكلام الأشعري، فأنت تجد نفسك محتاجاً في مواطن عديدة منه إلى العودة إلى البغدادي في «أصول الدين» أو إلى الباقلاني في «التمهيد»، فضلاً عن الرجوع إلى أستاذه إمام الحرمين في بسيطه «الشامل» أو في وسيطه في الكلام «الارشاد». ولكن أهمية «الاقتصاد» عندنا ترجع إلى أمرين اثنين. أولهما أن الأشعرية في عصرها «الكلاسيكي» (على النحو الذي بيناه سابقاً) قد آلت في هذا الكتاب إلى صياغة رأيها في صورته الأخيرة. وثانيهما سبب مدرسي وهو أن هندسة الكتاب وأسلوب صاحبه في بناء الفصول وترتيبها في أقطاب أربعة يسهل عمل الناظر في الكلام الأشعري ويمكّنه من حسن الصياغة والتركيب.

(12) أبو النصر الفارابي - كتاب الملة ونصوص أخرى - (تحقيق محسن مهدي)، دار المشرق، 1968، بيروت. (ص 76).

مقصود علم الكلام هو «إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل»، ومجال النظر فيه هو الله إذ «لا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله». وترتيب هذا المقصد يدار على أربعة «أقطاب». فأما القطب الأول فهو النظر في ذات الله، والثاني هو النظر في صفاته، والثالث: هو النظر في أفعاله (فهذه أقطاب ثلاثة ترجع كلها إلى وجود الله). وأما القطب الرابع، المتعلق بالرسول (أو الشق الثاني من مقصد علم الكلام) فيتفرع إلى أبواب أربعة تعدد هكذا: «الباب الأول: في إثبات نبوة محمد ﷺ». «الباب الثاني: فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة». «الباب الثالث: في الإمامة وشروطها». «الباب الرابع: في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة»⁽¹³⁾.

والناظم، بين هذه الأقطاب الأربعة، واحد وإن تعددت «إذ جملتها مقصورة على النظر في الله تعالى». ينظر المتكلم في العالم، ولكن العالم لا يعنيه من حيث هو مكون من سماء وأرض وجبال وأنهار، بل يعنيه «من حيث إنه صنع الله سبحانه». وينظر المتكلم في النبي ولكن شخص النبي البشري لا يشغله ولا يعنيه «من حيث إنه إنسان وشريف وعالم فاضل»، وإنما مراد المتكلم أن يثبت أن نبوته جائزة عقلاً وأن عماد الدين كله وأساسه هو ما يأتي به النبي، وما يأتي به يتلقاه وحياً من الله فهو لذلك صادق فيما يقول وصدقه معزز بالمعجزة الدالة وقائم بقوتها وبيانها. ومتى تقررت ربوبية الإله ووحدانيته ثم ثبتت نبوة النبي وانتهض الدليل على صدقه تقررت أصول الدين وقواعده. ولكن على المتكلم أن ينهض، في سبيل ذلك بمهمة عسيرة وأن يتصدى لمقارعة أعداء ومشاغين مكرين، وأن يقوم في وجه خصوم أشداء يشوشون على العقيدة ويشغبون على أهل الحق والنجاة.

كيف يكون للمتكلم الأشعري أن ينصر قول «أهل السنة والجماعة»، فيكون على الاعتقاد السليم ويسير على المحجة البيضاء ويضمن لشيئته النجاة؟ وكيف يكون له أن يبطل قول الخصوم الأشداء وأن يدحض رأي فرق الضلالة والأهواء، وأن يبطل قول أهل الكفر والهلاك؟

(13) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - دار الأمانة، 1969، بيروت، (ص 72).

لا يعرف الحق عند المتكلم الأشعري (بل والمتكلم عامة) إلا بمعرفة ضده ونقيضه، فلا يعرف سبيل النجاة ولا الفرق الناجية إلا بتبين سبيل الهلاك والضلال والفرق الضالة الهالكة، ومن ثم فإن مناصرة الرأي هي، بالضرورة، إظهار لفساد رأي الخصم وإبطال له. والقانون في معرفة «الفرقة الناجية» يدرك من الوقوف على أسباب الهلاك عند المهالكين ولذلك وجب، أولاً، معرفة «القانون في تكفير الفرق المبتدعة». وليس عند المتكلم الأشعري في ذلك تردد ولا اضطراب بل انه سرعان ما يكشف عن الغرض فيسمي الأساء بمسمياتها، كما يقال، ويعين الفرق التي يفردها قولها بالكفر ويلزمها بالضلال ويجعل قول «أهل السنة والجماعة» نقيض قولها، ويجعل سبيلاً لها ما كان من الطرق معارضاً لطريق تلك الفرق وسائراً على غير ما يقود إليه دربها. وتلك الفرق هي: الشيعة الباطنية.

تقوم العقيدة الباطنية، عند المتكلم الأشعري، في القول بوجوب الإمامة، إمامة المعلم المعصوم الذي يعلم من أمور الربوبية والتوحيد ما لا يعلمه سائر الخلق. وتقرر أسس تلك الإمامة في التسليم بانتقال الإمامة، من السابق إلى اللاحق، من طريق الوصية والنص على إمام بعينه اسماً أو صفه أو هما معاً. ومن ثم فإن الاعتقاد الباطني، وما ينشأ عنه من بناء معرفي شديد التعقيد دقيق التعقيد، إنما مرجعه كله وسنده هو ما تذهب إليه الباطنية من قول في الإمامة. فكل البناء الباطني العرفاني خدمة للنظرية السياسية: يمدّها بالسند المنطقي اللازم لها، ويمكّنها من الأرضية الصلبة التي ستشيد عليها، وقد اغترفت من تراث «الأوائل» وارتوت من الحكمة الهرمسية والتعاليم الغنوصية، قصوراً عالية وأبنية فخمة من العقائد العرفانية: في الكلام، والفلسفة، والأخلاق، والتصوف وفي العلوم الدينية كلها مثل التفسير والفقه والحديث - ناهيك عن العدد والهندسة والفلك والطب والكيمياء والتنجيم. وإذن، فإنه يكون للقول في الإمامة شأنه وخطره، فلا يصح أن يقال في الاختلاف فيها أنه اختلاف من جملة اختلافات أخرى، في الصفات والأحوال، والتكليف والحسن والقبح وما إلى ذلك، بل إنه أمّ الاختلافات كلها وقطب رحاها. هو الاختلاف بإطلاق القول، وإعلان ذلك الاختلاف والكشف عن أسبابه أمر يرجع إلى المتكلم

ضرورة. صحيح أن الأشاعرة لا يقدمون الأمر على هذا النحو، بل لعلهم يميلون فيه إلى الإخفاء والتمويه أو التقليل من الشأن والخطورة. فهذا أبو المعالي يقول عن الإمامة إن الكلام في بابها «ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربي على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج: أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي الحق، والثاني من المجتهدين المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها»⁽¹⁴⁾. وهذا أبو حامد يرى بأن «النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات منها من الفقهيات» ويعلل كتابته فيها بأنه إنما هو مجرد جريان «الرسم باختتام المعتقدات به»⁽¹⁵⁾. ولكنه ليس للباحث أن يجاريهما في أقوالهما وليس له أن يقبل منها إلا بمقدار وشرح ذلك وتعليقه يعود، إلى «صاحب الايديولوجيا» والمقدر لفاعليتها والمدرّك لعملها الخفي حيث تجنح إلى أن تخفي أكثر مما تعلن وأن تحجب أكثر مما تكشف - بل وأن تحجب كل ما كان مكشوفاً أو قابلاً لأن يكون كذلك.

لا سبيل إلى التقليل من شأن «الإمامة» والحديث فيها على نحو ما فعل الجويني وتلميذه عند قوم صرحوا، من جهة أولى، بأن القول في الإمام أس الاعتقاد الباطني (أو ردّدوا كثيراً ما يفيد ذلك على كل حال)، وجعلوا من الباطنية الخصم الذي يُعرف الحق بمعرفة ضده ونقيضه (وهو الاعتقاد الباطني جملة وتفصيلاً). وإذن، فلا مندوحة للأشعرية من تعيين مجال نظرها، وطرق معالجتها، في موازاة مع المسيرة الباطنية خطأً بخطو ورأياً برأي - وأول الخطو هو إعلان العقيدة، بالنظر إلى الإمامة وما تعنيه في حقيقتها الايديولوجية وما ينجم عنها في الفصل السياسي بين والقابل للرصد والتسجيل. ولذلك كانت النظرية السياسية الأشعرية هي ما يوجه القضايا الكلامية ويشرع لها مثلما كانت نظرية الإمام المعصوم هي ما يبنى العقيدة الباطنية على نحو ما عرضنا له أعلاه. وإذن، فإن نظرية الإمامة لا تقف فقط إلى جانب القضايا الكلامية الكبرى جنباً إلى جنب وتكتسي نفس القوة والأهمية (عكس ما يعلنه الأشاعرة من رأي) ولكنها تفرض نفسها، على مجال الكلام ومنهجه معاً، بحسبانها المدخل

(14) الجويني - الارشاد... (سبقت الإشارة إليه). ص 345.

(15) الغزالي - الاقتصاد... (سبق ذكره). ص 213.

الضروري والصحيح في أصول الدين. لقد وجب أن نقول الآن، موضحين، إذا كان ما يتم، في أصول الدين عند الأشاعرة، هو إرساء مبادئ العلوم الدينية كلها وتقرير قواعد الاعتقاد، ورسم الملامح الكبرى لمجال المعقول وحدوده - وبالتالي إذا كان ما يحدث، حقاً، هو التأسيس للأصول كلها فإن نظرية الإمامة لا تكتفي بمجرد الحضور في لحظة التأسيس، ولكنها تقوم في ذلك التأسيس بعمل «التحديد في المرتبة العليا»⁽¹⁶⁾.

وإذن، فإن استقامة النظر في الله تعالى، وإثبات صدق نبيه وصحة معجزته والإطمئنان على السير في ذلك كله على نهج «أهل الحق والجماعة» يرتبطان بإمساكة الألفى وإزالة الحيرة والولع عن الاعتقاد اللازم في «الإمامة» بحسبانها ناظم وجود الجماعة الإسلامية ومراقب فعلها وسيرها.

• • •

نعلم أن متأخري المتكلمة يجمعون، على اختلاف نحلهم، على أن النظر العقلي الذي يفضي إلى معرفة الله هو «أول ما أوجبه الله تعالى على المكلف». وقد يختلفون في مدرك الوجوب ذاته، وهل هو عقلي يدعمه الشرع أم أنه شرعي يسنده العقل ولكنهم، جميعهم، يقولون به بل ويجعلون منه مستهلاً لكتبهم. ذلك ما تجده عند القاضي عبد الجبار في بداية كتابه «شرح الأصول الخمسة» مما ما تجده في مطلع «المعتمد في أصول الدين» للمتكلم الحنبلي أبي يعلى الفراء، وما تقرأه في الصفحات الأولى من «الشامل» لأبي المعالي الجويني. ولكن هذا «التقليد» لم يكن كذلك في الزمان الأول لظهور المذهب الأشعري وبداية تشكله حيث كان الحنابلة يرفضون الكلام رفضاً قاطعاً وينكرون شرعيته. وقد لا نكون في حاجة إلى تفسير دواعي الرفض الحنبلي هذا إذ

(16) نستعمل هذا التعبير من الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير. ففي القراءة التي يقوم بها التوسير للمادية التاريخية ينتهي إلى القول بأن «البنية النظرية» عند ماركس لا يتم تحديدها من قبل عنصر واحد وإنما هنالك عناصر تعمل «متضافرة». وفي تلك العناصر يقوم العامل الاقتصادي، الحاسم فعلاً، بعمل التحديد في المرتبة العليا ولكنه لا يفهم، بل ولا يعمل إلا بتأثير العناصر الأخرى المكتملة واللازمة، وفي حالتنا فإن «العامل الأيديولوجي» الحاسم فعلاً، والقوي حقاً، لا يقوم بعمل «التحديد في المرتبة العليا» الا متى تم إدراك أثر العوامل الأخرى: المعرفية، الدينية... الخ.

نستحضر ما تعرض له أحمد بن حنبل من امتحان شديد على يد الخلافة العباسية أيام كانت على دين الاعتزال. وعلى كل، فإن الحنابلة أنفسهم سيراجعون موقفهم الرافض للكلام في قوة وعنف، مراجعة جزئية على الأقل، وإن الباحث ليجد بين الآراء الحنبلية والمواقف الكلامية الأشعرية نقاط تماس والتقاء عديدة. هل يرجع ذلك إلى اعلان الأشاعرة، جميعهم، التزامهم بما قرره الإمام أحمد من عقائد في الايمان وفي الغيب وما يتعلق بهما؟ أم أن ذلك يعود، بالأحرى، إلى تعاظم الخطر الباطني الذي يتطلب وحدة الصف السني ويدعو لمقاومة العدو الخارجي الواحد بالإجماع على الرأي الواحد؟ قد يكون تفسير ذلك قائماً في الأمرين معاً، ولكن الخوض في شرح ذلك لا يعني، الآن على الأقل، ولا يزال كبير انشغالنا هو النظر في «كيف المسألة» عند الأشعرية أكثر من الانتباه إلى سببها.

لنقف عند اللحظة التي كان على الأشعرية فيها، في فجر نشأتها، أن تقاوم كلاً من العقيدة الاسماعيلية وتزمت الحشوية حين كان الحنابلة منحازين إلى صفهم أو أيام كان الحنابلة أنفسهم حشوية بدافع قوانين رد الفعل المعلومة، ضداً على الاعتزال وقد جعل العباسيون منه مذهباً رسمياً لهم. نقف عند أبي الحسن الأشعري في رسالته في «استحسان الخوض في علم الكلام» حيث نجد وضوحاً في القصد ودقة في التعبير، ونجد ما نعهده، عن حق، نموذجاً أشعرياً للدفاع عن شرعية أصول الدين وتجليه ما نلمسه من «كيف المعالجة» فنقرأ في مقدمة الرسالة:

«إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس ما لهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتن عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال. وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض، والألوان والأكوان، والجزء والطفرة، وصفات الباري - عز وجل - بدعة وضلالة. وقالوا: لو كان هذى ورشاداً لتكلم فيه النبي، ﷺ، وخلفاؤه وأصحابه. قالوا: ولأن النبي، ﷺ، لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبيّنه بياناً شافياً ولم يترك لأحد بعده مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه. فلما لم يرووا

عنه الكلام في شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لأنه لو كان خيراً لما فات النبي ﷺ، ولتكلموا فيه. قالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين. إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه أو لم يعلموه بل جهلوه. فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض فيه كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله: لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة⁽¹⁷⁾.

ثم إن الأشعري، في ردوده على الاعتراضات المتوهمه، يسلك مسلكين اثنين. مسلك أول يقول عنه إنه الجواب عن طريق «قلب السؤال عليهم». ومعنى هذا المسلك أن الخصم يفهم لمجرد اكتشافه، هو ذاته، سخف من يدعي أن كل من بحث فيما لم يبحث فيه النبي فهو ضال - ولا أدل على ذلك من أن الخصم يبحث، بدوره، فيما لم يبحث فيه النبي ولا صحابته من بعده ولا تابعوه ويدعي أنه بعيد عن الابتداع والضلال. ولو صح هذا الاعتقاد للزم أن يبطل الفقه ويبطل معه النظر في النوازل الشرعية كلها. ومسلك ثان، وربما عد أكثر أهمية واقناعاً معاً، يقضي بأن ما يرد من القضايا، في علم الكلام، مفصلة ومعينة أصولها فإنما هي «موجودة في القرآن والسنة جملة غير منفصلة». ولا حجة، في الاحتجاج على شرعية علم الكلام، أبلغ من تلك التي تقضي بأن «أصول» الدين توجد في القرآن والسنة. ثم إن أبا الحسن الأشعري لا يقنع بوجود تلك الأصول في النص الديني ذاته بالنظر إلى ما يعرض له الكلام من قضايا بل هو يرى أن الأمر يصدق على المنهج الذي يسلكه المتكلمون فيها. يعرض علم الكلام لقضية الأكوان الأربعة (الحركة، والسكون، والاجتماع والافتراق) ولكن أصولها توجد في القرآن على نحو يفيد اقرار الربوبية وثبوت التوحيد. وينظر المتكلم في مبدأي التوحيد والعدل وكذا فيما يتفرع عنهما من مسائل فيجد أن ذلك كله «انما هو مأخوذ من القرآن». ويحتاج المتكلمة على

(17) أبو الحسن الأشعري - رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام - (أوردها عبد الرحمن بدوي في كتابه «مذاهب الاسلاميين» - الجزء الأول ص 26-15. بيروت، 1971.

الدهرية، في انكارهم وجود المحدث، بجملة من الحجج الكلامية ولكن أصل الحجة وسندها معاً يقومان في سنة النبي عليه الصلاة والسلام. وبالجملة، فإن طريقة النظر الكلامي وقوام المنهج فيه، على النحو الذي يفضي إلى إرباك الخصم وإفحامه أولاً ثم يصير إلى إبطال دعواه ثانياً، موجودة في السنة: «وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد ﷺ، وذلك تعليم الله عز وجل إياه».

تجد شرعية أصول الدين مصادرها في الكتاب والسنة، وليس ما في الكلام سوى تفصيل وتوضيح لما جاء فيهما على وجه الإجمال والاقتضاء. وإذن، فإن الكلام هو نظر في الكتاب والسنة على النحو الذي يفيد التفصيل في قواعد العقيدة ويسعى إلى التععيد لمبادئ الاعتقاد. علم الكلام، كما يشير إلى ذلك عنوان أحد كتب الجويني، إرشاد «إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد».

ولكن المتكلم لا يكتفي، في حقيقة الأمر، بموقف المين لأسباب الشرعية لعلم الكلام ودواعيها بل هو لا يقنع، في إحصاء العلوم الدينية، بما هو دون الصدارة من تلك العلوم. والصدارة تكون له، بسبب استهال العلم الذي ينتمي إليه للرتبة الأولى. ثم إن الصدارة تكون لعلم الكلام بالنظر إلى موضوعه، وموضوعه هو النظر في الله «صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام والشواب والعقاب»⁽¹⁸⁾. ولا شك أن «شرف العلم على قدر شرف معلومه، ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم». ثم إنه لا شك «أن أفضل المعلومات وأعلىها وأشرفها وأجلها هو الله الصانع المبدع الحق الواحد»⁽¹⁹⁾.

* * *

نظرنا في العلوم من حيث هي ضرورية ونظرية، ومن حيث هي كلية وجزئية، ثم نظرنا فيها من حيث هي يقينية وظنية، أو من حيث هي تتسبب إلى صفة القطع أو تقف عند حدود التخمين فلا تتجاوزه. ولعلنا في غنى عن القول

(18) عضد الدين الايجي - المواقف في علم الكلام - عالم الكتب، د.ت. بيروت. (ص 7).

(19) الغزالي - الرسالة اللدنية - مطبعة السعادة، 1343هـ، مصر (الطبعة الثانية) - ص 24.

والتأكيد بأن أول علم تكون له تلك الصفة هو علم الكلام حقاً. وقد يكفي أن نتأمل، من أجل إدراك ذلك مغزى نسبة المتكلمين علم الكلام إلى العلوم النظرية. فموضوعات الكلام ليست مما تحصل المعرفة فيه ضرورة إذ لو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهية لما اختلف فيها أهل الحواس ولما صار المخالف فيها معانداً كما يقول البغدادي⁽²⁰⁾، ولو لم يكن النظر هو السبيل المفضي إلى معرفة الربوبية والوحدانية وإقرار النبوة والمعجزة لما كان النظر واجباً يوجهه الله على المكلف، بل لما كان أول ما يجب على المكلف من واجبات. ثم إننا تبينا النحو الذي يكون الكلام به عند الأشاعرة أولاً في الرتبة وأولاً في الشرف وكيف أن مبادئ العلوم ومقدماته كلها تقوم فيه فلا حاجة بنا إلى الرجوع إلى ذلك وربما يكفيها، تأكيداً لذلك المعنى فحسب، أن نقول مع عضد الدين الإيجي بأن علم الكلام منه «تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره فهو رئيس العلوم على الإطلاق»⁽²¹⁾. ومطلق الرئاسة هذا لا يكون له إلا بحق ما يملكه من قدرة على ابلاغ الناظر المستدل إلى مدارج اليقين في المعرفة، وحده أنه العلم الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»⁽²²⁾ وأدلة العقل لا اختلاف فيها بين النظائر وإن اختلفت أهواؤهم وتعددت مللهم فليست مما يكون فيه النسخ، كما يقول الغزالي، وهي «تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة» كما يقول إمام الحرمين⁽²³⁾. وبالجملة، فقد اجتمعت لعلم الكلام الأسباب كلها التي تجعل من المعرفة فيه معرفة يقينية تفيد القطع في كل شيء ولو أن كلاً أو بعضاً من تلك الأسباب كان منتفياً لما جاز لهذا العلم، عند المتكلم، أن يكون مقررراً لمبادئ العقيدة ووكلياتها. ولو أن بعضاً أو كلاً من تلك الأسباب امتنع حصوله أو اجتماعه لما حق للكلام أن يكون مشرعاً للعقل ذاته أو لما كان الكلام، هو العقل عينه وهو يشرع للمعرفة ما ينبغي لها من شروط وأحكام.

(20) البغدادي - أصول الدين . . . ص 15.

(21) عضد الدين الإيجي - المواقف (سبق ذكره). ص 8.

(22) ابن خلدون - المقدمة - . مطبعة محمد عاطف (د. ت). القاهرة - صفحة 242.

(23) الجويني - البرهان في أصول الفقه - . تحقيق عبد العظيم الديب. (جزءان). - دار الأنصار،

1400 هـ، القاهرة - ص 155.

ولكن، إن كان معنى اليقين والقطع جلياً في أصول الدين فحق له أن يكون أولاً في كل شيء فهل هذا يعني أنه ليس لعلم آخر سواه أن يرقى إلى تلك المرتبة ويطمح إلى تلك المرتبة؟

نجد لهذا السؤال جواباً إجمالياً عند أبي حامد، إذ نقرأ له في «المستصفى»:

«القطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصولية وفقهية، أما الكلامية، فنعني بها العقليات المحضة والحق فيها واحد ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم (...) وأما الأصولية، فنعني بها كون الإجماع حجة وكون القياس حجة وكون خبر الواحد حجة (...) وأما الفقهية، فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة...» (24).

ومتى ربطنا هذا القول بما سبق لنا الوقوف عنده، حين التماسنا لعلم الكلام موضوعه ودلالته على العلوم الدينية، فإننا نجد أن قسمة الغزالي الثلاثية هذه ترجع إلى قسمين اثنين في الواقع. فجانب هو عقلي محض (= الكلام)، وجانب هو نقلي محض (= الفقه)، وأصول الفقه توسط بينهما من حيث هي سعي لاستخلاص الأدلة الشرعية. ولعل أخص ما يفيد علم الكلام، في الحديث عن نظام المعرفة وترتيبها، هو أن العلم يحصل من طريق الاستدلال والنظر كما أنه يحصل من طريق السمع والخبر المتواتر (فضلاً عن طرق أخرى مثل الحس والتجربة والالهام). ثم إن الكلام يفيدنا، بعد ذلك، أنه متى تقررت الربوبية والوحدانية وثبتت النبوة والمعجزة فإن أحكام الدين كلها تستقر عن طريق السمع إذ «الأصل في السمعيات كلام الله تعالى، وهو مستند قول النبي ﷺ»، وكل ما يخبر عنه النبي فهو الحق الذي لا مجمعة فيه. إن مبادئ العلوم الدينية وكلياتها تنقرر في علم الكلام، وإن الكلام كان بموجب ذلك علماً كلياً وكان للعلوم «رئيساً» مطلق الرئاسة وإن الكلام كان، لذلك، علماً يقينياً عند الأشعرية وإن قضاياه كانت قضايا قطعية على وجه الإطلاق، وكل هذا صحيح ولا معنى لاستعادة ما رأيناه يتقرر عند الأشاعرة جميعهم، على النحو الذي عرضنا له في الأقسام والفقر السابقة. ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن صفة

(24) الغزالي - المستصفى من علم الأصول. (سبق ذكره) ص 486.

القطعية وسمة المعرفة اليقينية تكون لأصول الفقه . ولئن كانت قواعد العقيدة وقوانين الاعتقاد وأسسه تنقرر في علم الكلام ، على جهة اليقين والقطع ، فإن كليات قوانين الشريعة ومبادئ التشريع وينابيعه تنقرر ، على جهة اليقين والقطع كذلك ، في أصول الفقه .

ذلك ما نستطيع أن نعلنه على وجه الإجمال ، وأما بسط القول والكشف عن كيف المسألة ، مسألة نظر العقل في العقيدة ثم نظره في الشريعة ، أو الإبانة عن طبيعة العقل الأشعري والكشف عن مكونات الخطاب الأشعري كما قلنا في المقدمة فإن ذلك ما يدخل في صلب العمل وعمقه ، وأما الآن فلا نزال بعد في طور التوطئة والتمهيد . فلا يزال علينا في سبيل الاحاطة بصرح البناء المعرفي ، وقبل التوغل في بنيته والكشف عن منطقته ومكوناته ، أن ننظر في بُعد آخر من أبعاد البناء وهندسته .

• • •

يتنزل الناس في النظام المعرفي الأشعري ، مثلما هو الشأن عليه في العصر الوسيط الاسلامي برمته ، مراتب ودرجات بالنظر إلى فطرهم واستعداداتهم الذاتية من جانب أول ، وبالنظر إلى ما يشتغلون به من صنائع ومعارف من وجه ثان ، وبالتالي فإن ما يكون لهم من منزلة يرجع إلى ما يحتلون من مكانة في الهرم العلمي والترتيب المعرفي . وبالقيااس إلى ذلك الترتيب فهم يكونون خاصة وعامة ، وكلاً من الفريقين تلحق به شروط وتلزمه واجبات وتعين له حقوق على الخلق ومكانة في الوجود ، وكلا الفريقين يكون له ، في النظام المعرفي ، منزلة معلومة .

العامة هم غالبية الأمة الاسلامية بطبيعة الحال ، والمعارف بمجرد ما تبلغ درجة معينة من السمو والتجريد فإنها تدق عن أفهامهم فلا يكون لهم ، في شأنها ، إلا أن يسلموا لأهل الفطن العليا والمعرفة السامية بكل ما يقولونه ويرونه لهم في أمور العقيدة ومسائل الشريعة . ففي الآيات القرآنية ، متى كانت تحمل على ظاهرها فلا تصرف عنه ، ليس لهم أن يطلبوا سوى الافهام اللغوي والمعنى المراد . عليهم أن يلتزموا بأحكام القرآن وتعاليمه ، ولكن ليس لهم أن ينشغلوا بأدلته وطرق بيانها . وبالجملـة ، فإنه «يجب على العامي أن يعتقد أن ما انطوى

عنه من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منظوياً عن رسول الله ﷺ، وعن الصديق وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصور معرفته⁽²⁵⁾. والعامي ملتزم بالعمل بسنة النبي، قوله وفعله، وله أن يعرف ما يفيد منطقاً وأما ما وراء ذلك (من رواية ومحدثين واسناد، ونوع الحديث، وتخریجه من طريق واحد أو طرق عديدة) فكل هذا غير لازم له معرفته، بل الواجب عليه أن ينصرف عن السؤال عنها.

وإذا صح وجوب الانكشاف عن الطلب والامتناع عن السؤال في العلوم الجزئية فإنه يكون، في شأن العامي، أكثر وجوباً في العلم الكلي. على عامة المسلمين أن يعلموا وجود الله وأن يقرأوا بربوبيته ووحدانيته أولاً، ثم بصدق نبیه وصحة معجزته ثانياً ولكن يحظر عليهم الاشتغال بالكلام والنظر في موضوعات أصول الدين. والأشعري، أبو حامد الغزالي، لا يرى لذلك الاشتغال عاقبة أخرى سوى الوقوع في الشرك والكفر. فلو أن العامي اشتغل «بالمعاصي البدنية ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى. فإن ذلك عاقبته الفسق، وهذا عاقبته الشرك. وإن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»⁽²⁶⁾. يكفي العامي أن يطمئن إلى أن ما عليه علماء أصول الدين هو ما سار عليه السلف من الصحابة والتابعين، وما رضي به علماء الأمة الإسلامية في كل الأزمنة السابقة على زمانهم: «إعلم أن الحق الصريح الذي لا مرأى فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين (...) حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة»⁽²⁷⁾.

وكما أن على العامة واجباً في أصول الدين، هو الامتناع عن الخوض فيه،

(25) الغزالي - إجماع العوام عن علم الكلام - . نشرة مياز محمد شيراز - بومباي (الهند).

(د. ت. .) ص 27.

(26) المرجع السابق، ص 21.

(27) المرجع السابق، ص 3.

فإن على الخاصة، بالمقابل، واجب منعها عن ذلك وصرفها عنه بالزجر والتفريع. واجب الخاصة أن تلجمها عن ذلك كما يلجم الفرس فلا يرخى له العنان إلا بمقدار. وأخص ما يعلم في هذا الصدد هو أن «أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضرُّ به الأكثرون» فليس ما يشفي من مرض عضال أو داء متمكن مما يفيد في علاج ما كان من العلل خفيفاً ومن الأمراض هيناً ويسيراً. نعم، قد يطلب الكلام من أجل الاستشفاء مما يدبُّ إلى القلب من مرض الحيرة والشك وما يخالج الباطن من تردد في الاعتقاد ولكن لذلك قواعد أخرى وطرق مختلفة يشرحها الغزالي في غير هذا الكتاب⁽²⁸⁾. المتكلم طبيب يوكل إليه أمر صحة الجسد الاسلامي وسلامته. ولكن إذا كان الطبيب لا يعطي الدواء إلا بمقدار، علماً منه بما يمكن أن ينقلب إليه الدواء من خطر شديد، فإنه يراقب ما يأكله الناس من أطعمة وما يشربونه من أشربة بحسب ما يقدمه لهم علماء الأمة في فروع العلم المختلفة. ولذلك، فقد كان المتكلم يمتلك، من الناحية النظرية طبعاً، السلطة العليا التي يكون لها أن تتدخل بالمنع والكف كلما بدا لها ذلك ضرورياً. بل إن على المتكلم إلى الخاصة أن يقدر متى يكون له، هو ذاته، أن يشتغل بعلم الكلام، بحكم مؤهلاته وقدراته المعرفية المشهود له بها، ومتى يلزمه أن ينصرف عن ذلك العلم. وهذا الأمر تحدده طبيعة المدينة الاسلامية ونمط العيش فيها ويحدده ما يكون عليه كل فرع من فروع المعرفة الدينية ومكوناتها. فمن «أنس في نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بها ولم يتسع زمانه للجمع بينهما، واستفتى في تعيين ما يشتغل به منها أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه. فإن الحاجة إليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغني أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه»⁽²⁹⁾. وإذن فإن الكلام لا يعد، بلغة الفقه، من فروع الكفاية التي تسقط عن الكل (= العامة) متى قام بها البعض (= الخاصة)، بل إن صفة الفرض والوجوب ذاتها قد تسقط في الأحوال

(28) انظر حديث الغزالي عن «الذين يكونون في حاجة إلى الكلام» في كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة. تحقيق ح. مصطفى - دار النشر المغربية، 1983، الدار البيضاء (ص 35 وما بعدها).

(29) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد (سبق ذكره). ص 77.

التي يضطر فيها إلى الاختيار بين طلب الكلام أو تعلم الفقه، أو أنها تحتجب وتزول مؤقتاً إلى حين توفر القدرة على ذلك.

يقدم الفقه، في المدينة الإسلامية، على العلوم كلها متى نظر إلى جانب الحياة العملية والمصلحة التي تحفظ على الناس دينهم وعلى المدينة قوتها وتماسكها. فبالفقه تنظم العبادات وتتوضح، وبالفقه تقنن المعاملات وتفصل الخصومات وتنضبط كليات التبادل والتعامل بين العباد، داخل البلاد. وحاجة الدين إلى أن يكون محفوظاً في فروعه، داخل الجماعة الإسلامية وبين عوام الخلق، قد تقدم على الاجتهاد في أصوله وكلياته وقد يكفي في ذلك أن تكون الأمور قبولاً وتصديقاً فلا ضرر في تقليد المتقدمين في ذلك والسير على نهجهم إلى حين استكفاء الحاجة التي تدفع إلى هذه المفاضلة المرحجة بين الانشغال بأصول الدين أو فروعه. ولكن ما يستجد في المدينة الإسلامية من أحوال ونوازل، وما يحدث بين أهلها من خصومة ونزاع، من جانب أول، وما يقتضيه تجدد الأحوال وتغيرها والحاجة إلى النظر فيها من جهة الشرع تبعاً لذلك، من جهة ثانية وكل ذلك يتطلب «الفقه» في الدين ويستدعي الاجتهاد والفتيا. وكرة أخرى يبرز الفارق بين العامة والخاصة ويتوضح ما يلزم كلاً من الفريقين.

نعلم أن «الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان»، ونعلم أن خلافاً يقوم بين العلماء حول اجتهاد المجتهدين، وما إذا كان اجتهاد أحدهما ملزماً للآخر أم لا. كما نعلم أنهم اختلفوا في العلاقة الواجب قيامها بين المذهب المنتسب إليه ونظر المجتهد. ولكننا نعلم أيضاً، وهذا مما يلزم تسجيله في هذا الموضع، أنه لا اختلاف في شأن العامي من حيث ما ينتج عن الاجتهاد من رأي، ومن حيث ما يقرره المفتي من حكم. فقد «أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا، وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل وتعرضوا للكلام على أوضاع الأولين (...). فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين» كما يقول إمام الحرمين⁽³⁰⁾. كما أنه لم يرق بينم اختلاف في

(30) الجويني، البرهان في أصول الفقه... الجزء الثاني. ص 1146.

أن «العامي بالإجماع مأمور باتباع المفتي وتصديقه مع أنه ربما يخبر عن ظنه» كما يجزم الغزالي بذلك⁽³¹⁾ وإن كان قام، بين العلماء المجتهدين أنفسهم، خلاف حول ما إذا كان يجوز للعامي المنتسب إلى مذهب أبي حنيفة أن يأخذ بفتوى المجتهد المنتسب إلى مذهب الشافعي أو ابن حنبل⁽³²⁾.

ليس من شأننا في هذا الفصل أن نبسط القول في الاجتهاد والمجتهد وشروط كل منها وضوابطه عند الأشعرية (فلنا فصل لاحق نقدر فيه على التوسع في القول نوعاً ما) ولكننا نملك أن ننبه على أمر يرجع إلى أمر هذا الزوج (عامة/ خاصة): وهو أن هذه القسمة، أو الثنائية، يرجع الأمر فيها أولاً وأخيراً إلى معيار المعرفة وحده. فقد يرفع المال أو الجاه، أو هما معاً، رجلاً من العامة إلى مرتبة عليا يقدر بموجبها أن يحل ويعقد ويملك أن يلحق بالجماعة الإسلامية خيراً كثيراً أو أن يدرأ عنها شراً عظيماً. وقد يرتفع المرء إلى مقام السلطان الأعلى والرئاسة الكبرى، فيملك التحكم في الرقاب والعباد، ولكنه لا يرتقي بموجب ذلك كله إلى مقام الخاصة وإن أصبح من أهل الخطوة والصفوة. ولكنه لا يقدر على الاستغناء عن أحقهم علمهم ونظرهم بمقام الخاصة حقاً أو الخاصة بإطلاق. وليس ذلك شأن من عد في الأغنياء والأثرياء فاحتاج إلى «الخاصة» لتفتيته في أمر دينه وصلاح معاده ولكنه شأن الملوك والحكام، إذ تطلب رأي الخاصة حتى تشير عليها في أمور دولتها وشروط قوتها واتصالها. وبالمقابل، فإن الانتساب إلى «الخاصة» لا يعني مجرد الارتقاء إلى رتبة من الشرف عالية ومطلوبة لذاتها، بل هو التطويق بمسؤولية شاقة وعسيرة أمام الخالق أولاً، وأمام الخلق ثانياً. فلا مكان لعلم لا ينتج عنه عمل، ولا معنى للعمل لدى الخاصة، في المنظومة الأشعرية، إن لم يكن متصلاً بشؤون المدينة الإسلامية ولم يكن متعلقاً، بطرق عدة، بأمور العامة وسبل نجاتها.

* * *

وبعد، فأي شيء يسمع الباحث أن يخرج به من هذه الوقفات عند جوانب

(31) الغزالي - المستصفى... ص 177.

(32) الشهرستاني - الملل والنحل... (تحقيق محمد سيد كيلاني) - دار المعرفة، 1980، بيروت. الجزء الأول (صفحات 201-206).

المنقول والمعقول، وما عساه يخلص إليه من أمر الصلة التي تقوم بين مجاليهما؟ إلى أي نتيجة يخلص بصدد التساؤل حول «نظام المعرفة» في الخطاب الأشعري؟

الحق أننا لا نصير إلى هذه النتيجة إلا متى بلغنا من الرحلة غايتها، وجل ما نملكه الآن هو جملة علامات أو هي اشارات وتنبهات تأتي بها على سبيل التعميم والإجمال تمهيداً لتخصيص في القول وبسط في مناحيه. وربما لم يكن أوفى في هذا الغرض من هذا المثال الذي يسوقه أبو حامد في المسألة، ويكون لنا أن نجعل منه منطلقاً لملاحظات نخرج بها من هذا المدخل. يقول صاحب «المستصفى»:

«إذا قلنا للعقل: أحكم على النبيذ بالحرام، فيقول: لا أدري ولم يصدق به. فعلمنا أن ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو النبيذ والحرام، فلا بد أن يطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة (...). فيقال: هل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم، إذا كان قد علم ذلك بالتجربة. فيقال: وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم، إذا كان حصل ذلك بالسمع هو المدرك بالسمع»⁽³³⁾.

هو ذا الموضوع الواحد أمام نظر العقل من جهة، وأمام نظر النقل من جهة أخرى. فأما أن النبيذ مسكر، فذلك ما يضطر العقل إلى الاعتراف به متى رجع إلى التجربة وأنصت إلى درسها. وأما أنه حرام، فذاك مما لا يسعف في معرفته حس ولا تجربة ولا نظر ولا استدلال. وإنما النبيذ حرام لأن النقل قال بذلك، وقد كان من الجائز ألا يقول به، وإنما العقل موافق لما يأخذه من الشرع استماعاً. ولا شك أن العقل يملك أن ينظر في النقل، ولكن نظره يكون بهدف الإدراك والفهم متى أتيح له النظر فحسب. ذلك أن العقل «لا يحول في كل شيء بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء»⁽³⁴⁾، لأنه إذا قدر على معرفة أشياء فإنه لا يقدر على معرفة أخرى. الشرع يشرع عبادات قد يظهر جانب «المصلحة» فيها بالنسبة للبشر ويملك العقل أن يبين عن ذلك، ولكن القول بإيجاب

(33) الغزالي - المستصفى ... ص 65.

(34) الجويني - البرهان في أصول الفقه ... ص 137-138.

«المصلحة» في كل شيء شطط في القول بل إن القول بوجوب التزام الشارع بها فيما يأمرنا به خطأ في الفهم وخلل في الإدراك. ومن قال ذلك فإنه يعترض عليه بالسؤال عن وجه المصلحة «في تقدير المغرب ثلاث ركعات والصبح بركعتين وفي تقدير الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة؟»⁽³⁵⁾ ولذلك أخطأ المعتزلة في سعيهم، في نظر الأشعرية، إلى البحث عن «المصلحة» في كل شيء وإلى طلب القياس العقلي في كل الأحوال. فلا حسن ولا قبح عقليين ولا موجب للتعبد قبل ورود الشريعة «الذي اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً، ومدارك موجبات التكليف الشرائع. ولا تنوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب» على القول الصريح لإمام الحرمين⁽³⁶⁾.

نعم، إن العقل ليجول ويجول في مجال الشريعة في الأحوال كلها التي يمتنع فيها النطق بقول صريح من نص الكتاب أو السنة ثم لا يسعفه الارتكان إلى ما تم الإجماع عليه بشيء. ذاك هو الاجتهاد، والعقل لا تستحب له الجولة في الاجتهاد بل إنه يكون مأموراً به وإلا تعطلت مصالح الخلق وتعذر سير أمور الدنيا على الوجه الذي يرضي الشرع. ولكن الاجتهاد، وعلى نحو ما سيأتي بيانه، لا يكون إلا بتوفر جملة معارف وتحقق عدة شروط، وإن يكن العقل يسبح حقاً في مملكة فسيحة في مجال الاجتهاد فإنه يظل مقيداً بأعنة النقل وإن كان ذلك من وجه يَدِقُّ ظهوره بل ويخفى على من كان عن طبيعة عمل العقل لا هياً أو غائباً. ولعلي لست أجد في تصوير ذلك أبلغ من هذا القول للإمام الأندلسي، أبي إسحاق الشاطبي، إذ يقول وقد صاغ للمسألة كلها قانونها الضابط: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابِعاً - فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»⁽³⁷⁾.

(35) الغزالي - المستصفى . . . ص 399.

(36) الجويني - الشامل في أصول الدين (سبق ذكره). ص 115.

(37) الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة. (نشرة محمد عبد الله دراز). دار المعرفة (د.ت). بيروت (الجزء الأول، ص 87).

النقل مقدم ومتبوع، والعقل متأخر وتابع، وحدود المعقول هي مجال المنقول ولكن ما تجتهد الأشعرية في قوله، ضدّاً على المعتزلة والباطنية معاً وكلاً لسبب معلوم، هو أن المعقول إذ يتبع ويتأخر فإنه لا يكون مجرد تابع للمنقول على النحو الذي يكون به حارساً له ولكنه رديف له. ولئن كان مثال القرآن هو «الشمس المنتشرة الضياء» فإن مثال العقل هو «البصر السليم عن الآفات والأداء». ولكل من قال إنه في إمكان المرء أن يعرض عن العقل وينأى عنه «مكتفياً بنور القرآن»، فإن حجة الاسلام يرد بأن ذلك الشخص مثله مثل «المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان»⁽³⁸⁾. والسؤال يصبح، في الأخير، هو، كيف يمكن للعقل، لرديف النقل هذا، أن يعي ذاته في عالم يقوم النقل بتخطيط مجاله ورسم آفاقه ثم يمسك العقل فلا يخرج له العنان إلا بمقدار؟ وكيف يكون العقل، في مجال النقل، مشرعاً للمعرفة وملقياً لرواسيها ومنشئاً لمبادئها؟

ذلك ما نسعى إلى «اقتناصه» ونحن نرقب، في الفصول المقبلة، عمل العقل وهو يجتهد في التاصيل للأصول: تأصيل أصول الدين في اللحظة الأولى، ثم تأصيل أصول الفقه في اللحظة الثانية.

(38) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد... ص 70.

الفصل الثاني

أهل الحق، الفرقة الناجية

«إن الباطنية خارجة عن فرق الأهواء وداخله في فرق الكفر الصريح، لأنها لم تتمسك بشيء من أحكام الاسلام: لا في أصوله، ولا في فروعها».

البغدادى - أصول الدين

«التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي»

الشهرستاني - الملل والنحل

كتب الأشاعرة كثيراً في بيان معنى النجاة وفي الحديث عن الفرقة الناجية، وشرح ما يلزمها من اعتقاد حتى تكون كذلك، وتنوع ما كتبوه في ذلك بين مصنفات أفردوها لهذه الغاية وأوقفوها على هذا المبحث، وبين أجزاء من كتب أو فصول من مؤلفات خصوصاً هذه المسألة في تأليف استهدفت علم الكلام الأشعري، بل ولربما عرضوا لذلك أيضاً في استطرادات ينساقون وراءها فيها هم يكتبون في الأدب أو في التاريخ. وبالجملة، فقد اعتبر الأشاعرة أن النظر في هذه القضايا «من المهمات في الدين»، وأجمعوا على وجوب الاطمئنان إلى أنهم يلتزمون سبيل السلف الصالح فيما يقررونه من عقائد. ويبدو لنا أنهم قد سلكوا في الأحوال كلها إحدى طريقتين اثنتين تتغايران به حكم الأسلوب الذي تمت به ممارسة الكلام في كل واحدة منها، باعتبار أن الكلام يقوم على الاحتجاج

الجدلي منهجاً، وكذا بالنظر إلى مؤثرات الشروط التاريخية التي كتب كل أشعري ما كتبه تحت تأثيرها وإيملاء منها. ولكن الطريقتين تتفقان وتجتمعان في انتسابهما إلى المذهب الواحد، ولذلك فإن المنحى العام يظل واحداً فيهما. وقد نجد في عمل أبي الحسن الأشعري، في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة»، صورة للطريقة الأولى، ونرى في النهج الذي اتبعه عبد القاهر البغدادي في كتاب «الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منها»، ودون غيره من مؤلفات البغدادي، نموذجاً للطريقة الثانية. فقيم تقوم الطريقتان؟ وما أوجه الاختلاف ونواحي الاتفاق بين ما سار عليه الرجلان؟

يظهر أن أبا الحسن الأشعري، في «الإبانة»، قد سلك أسلوباً يهتم بتقرير العقائد والإعلان عنها أكثر مما يشغل بالحجاج عنها والانتصار لها. فهل معنى هذا أن الأشعري الأول لا يجري على المنهج الكلامي في ممارسة الكلام وأنه سلك طريقاً لم يسلكه اللاحقون عليه من الأشاعرة بعده؟ لا نذهب إلى هذا الزعم ولكننا نقصد فقط أنه لم يكن ممارساً له إلا على نحو يسير وفي اقتصاد شديد في أغلب الأحوال. فهناك في الكتاب فصول حجاجية فعلاً (ومهما يكن من قوتها أو ضعفها فهي تظل ممارسة للاحتجاج بالأدلة العقلية وذلك الشرط الأول في المتكلم). وهناك، بالمقابل، فصول أخرى عديدة يخفت فيها صوت الجدل ونخبو حدته لتكون الأقوال تقريراً في غير استدلال وتسليماً في غير احتجاج ولا احتفال بحجة. ثم إن ما كان من تلك الفصول احتجاجياً فأمر الجدل فيه يسير. ويتوهم أبو الحسن، على طريقة المتكلمين، اعتراض الخصم عليه فيستهل كلامه في المسائل التي يعرض لها بقوله: «إن سألت سائل»، «إن قال قائلون»، ولكنه لا يذهب بالأمر إلى مداه الأقصى في استقصاء الاعتراضات الممكنة التي يرد بها الخصم في كل مرة يدلي بها بحجة قبل أن يفحم ذلك الخصم بحجة أخيرة توقعه في التناقض على ذلك النحو القوي الذي نجده عند الباقلاني في «التمهيد» مثلاً. وقد يعقب على الحجة التي يأتي بها باعترض واحد فلا يزيد عليه، بل هو يمضي في تقرير الأقوال والعقائد. فهل يرجع ذلك إلى قصور في بلاغة أبي الحسن الاستدلالية أم إنه يعود إلى نقص في معرفة آراء الخصوم وقوة حججهم؟ لا نعتقد ذلك حقاً في تلميذ نابو من تلاميذ الجبائي

تمرس بالكلام على طريقة المعتزلة سنوات كثيرة من عمره، ولا نراه حكماً صائباً في حق صاحب «مقالات الاسلاميين» الذي يبين عن معرفة تامة بدقائق الاختلافات بين المتكلمين من مختلف الفرق الكلامية. بل نحن نكتفي بتسجيل هذه الملاحظة ونعتبرها تمهيداً لما سنسوقه من افتراض فيما بعد.

لنقم بتصفح سريع للكتاب قبل أن نرجع، ثانية، إلى إبداء الملاحظات وطرح التساؤلات. وأول ما نجده، في مقدمة الكتاب ذاتها، هو إدانة «الزائغين» عن الحق من المعتزلة وأهل القدرة لجملة أسباب يأتي بها مجتمعة: لذهابهم في تأويل القرآن مذاهب غريبة منكرة، ولنفيهم رؤية الله بالإبصار يوم القيامة، ولإنكارهم شفاعاة النبي يوم القيامة وجحدهم لعذاب القبر. وكذا لقولهم بالاستطاعة والقدرة، وقولهم بأن القرآن مخلوق، وذهابهم في الصفات الإلهية مذهب التعطيل. ثم إنه يجعل أول كلامه هو الإبانة عن قول أهل السنة والجماعة ويجعل ذلك الكلام رداً على سؤال سائل يتوهم: «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرة والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرّفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون؟». والجواب أن ذلك القول، بعد القرآن والسنة، هو «ما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، قائلون ولما خالف قوله مخالفون لأنه الإمام الفاضل...»⁽¹⁾. ثم انه يعلن عن تلك العقيدة بعد ذلك مشيراً إلى عناوينها البارزة من قول في الصفات وإثباتها، واعتقاد في الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والصراط والشفاعة ونفي للقول بخلق القرآن - ثم من قول في الايمان والأرزاق فكلام في الإمامة هو ترتيب للخلفاء الراشدين وقول بجواز إمامة المفضول. فإذا فرغ من ذلك أفرد فصلاً خاصة لقضايا الرؤية وإثباتها على منكرها، ونفي خلق القرآن، ومعنى الاستواء ودلالة المتشابه - ووقف في فصلين اثنين قرر فيهما كون الصفات واجبة وزائدة على الذات. كما وقف عند الارادة في فصل وعند الاستطاعة في فصل آخر. ثم إن

(1) الإبانة عن أصول الديانة.. تحقيق فوقية حسين محمود.. دار الأنصار، 1977، القاهرة. 20.

ما تبقى من الفصول يكون بعد ذلك قولاً وتقريراً في غير اثبات ولا تدليل - ولا يستثنى من ذلك سوى الفصل الأخير، المسهب، المتعلق بالإمامة. ففي هذا الباب تعاود المتكلم الأشعري دريته، وفيه يستعيد «الوعي الكلامي» كاملاً من أجل إبطال دعاوى الخصم في القول بثبوت الإمامة عن طريقة النص والعهد وما يتفرع عن ذلك من قول يطمح في ترتيب أفضلية الصحابة وفي المسار الذي اتخذته تاريخ الأمة الإسلامية. فكان القصد من الكتاب كله ينحصر في مجرد الاعلان عن العقيدة الأشعرية، وكأن مسألة الإمامة تظل، دون غيرها، القضية التي يجمل بالمتكلم الأشعري، بل والسني عامة، أن يتصدى للخصم فيها بكل ما يكون في وسعه من أدلة عقلية وبلاغة احتجاجية - وأما ما كان غير ذلك من قضايا وعقائد فإنه يكفي للمسلم المنتسب إلى الفرقة الناجية، أو من هم أن يكون كذلك، أن يسير على ما قال به أحمد بن حنبل. بل وكأن أبا الحسن الأشعري يتبع في «الإبانة» ما سطره ابن حنبل في «الرد على الزنادقة والجهمية» خطوة خطوة. فأول كلام الحنبلي الأول، في رسالته، هو القول في إثبات الرؤية على منكرها. وثاني خطواته هي الكلام في وجوه تأويل التشابه، وآية الاستواء في مقدمة التشابه. وثالث عمله هو القول في الصفات اثباتاً وإضافة تفيد الزيادة - وذلك هو السبيل الذي سلكه الأشعري على نحو ما أسلفنا الإشارة إلى ذلك⁽²⁾.

وأما طريقة البغدادي في «الفرق بين الفرق» فقد كانت غير ذلك: فالأسلوب مغاير ومسيرة البحث كلها تختلف، سواء ما تعلق منها بالحجاج والجدل أو رجع منها إلى النقطة التي يكون الانطلاق منها أو النهاية التي يكون الوصول إليها. تختلف المسيرة لأن البغدادي يبتدئ كتابه بذكر الخلاف وتعدد مواطن الاختلاف بين الفرق الإسلامية: بدءاً من الاختلاف الأول في موت النبي، وما إذا كان قد مات حقاً أم أن الله رفعه إليه كما رفع عيسى، وانتهاءً بالاختلاف في شأن معاوية وعلي والمعركة ومروراً بقتال المرتدين ومانعي الزكاة ثم ما كان من الأمور التي نقمها الناس من عثمان وما إلى ذلك من الأمور التي حدثت في زمان

(2) أحمد بن حنبل - رسالة في الرد على الزنادقة والجهمية - نشرها المرحوم علي سامي النشار ضمن مجموع «عقائد السلف» - ص 25-103.

الخلفاء الراشدين. ثم هو يذكر بعد ذلك ما كان من الاختلاف في القدر، ابتداء من معبد الجهني وانتهاء بالمرجئة وفرقها، ومروراً بالمعتزلة والشيعة والخوارج معدداً لفروع كل فرقة من الفرق حتى يحصي اثنتين وسبعين فرقة. فإذا تم له ذلك وجد أنه لم تبق أمامه سوى فرقة واحدة، هي فريق أهل السنة والجماعة. وهكذا فإن أمر هذه الفرقة، الثالثة والسبعين، يكون تصديقاً للحديث النبوي المتواتر الذي يخبر النبي فيه بأن الأمة تفرق بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وأن تلك الفرقة هي التي عناها النبي في جواب السائل بقوله، في رواية، «وهي الجماعة» أو بقوله، في أخرى، «ما أنا عليه وأصحابي».

كل من الضياع والنجاة كائنان، بشهادة قول النبي ذاته، كما أن الافتراق في مجموعتين: تشمل إحداهما فرق الضلال والضياع (= الكفر)، وتضم الأخرى فرقة الهدى والنجاة (= الإيمان) أمر واقع. تفضل المجموعة الأولى وتنوء في قفار الشك والكفر، لأنها تختلف في الأصول، أصول الدين، وتقول فيها بغير حق. وتنجو المجموعة الثانية وترشد إلى الحق والإيمان، وإن اختلفت في الفروع، ما دامت لا تختلف في الأصول ولا تقول فيها بغير ما يحمل عليه منطوق الحديث: «ما أنا عليه وأصحابي». ثم إن المسألة ليست مسألة عددية على كل حال فإن الشيطان قد يكون مع «الفد» ولكنه لا يكون مع الجماعة أبداً، كما ذكر في الحديث المشهور وقد كان النظام فرقة، بمفرده تقريباً، فلا اعتبار بالعدد وبالتالي فقد ترجع كفة المجموعة الثانية من حيث العدد وإن كانت فرقة واحدة، وترتفع من حيث وقوعها على الحق والتزامها به. ولكن الأهم يظل، مع ذلك، في الانتباه اليقظ إلى مداخل الشك وإلى ثغرات الضعف التي يمكن أن يتسرب منها الضلال والكفر إلى الجماعة الإسلامية والفرقة الناجية. ولذلك فإن المهمة الأولى (والتي أهلها هم المتكلمون علماء أصول الدين وحدهم) تقوم في التنبيه إلى مكامن الضلال في أقوال الفرق الضالة الخارجة عن قول الجماعة وفي التشنيع عليها. وحيث إن مضان الكفر والشك تكثر وتعدد فإنه يكفي العالم الكفاء أن يدل على أسباب الشك وجذور الكفر وأن يقف عندها وقفة فضح وتشهير حتى يكون على طريق النجاة وعلى قول أهل السنة والجماعة.

فحيث كان أبو الحسن الأشعري يقول «في الإبانة»: نحن ناجون لأننا نقول كذا وكذا، فإن البغدادي في «الفرق بين الفرق» يقلب المسألة فيقول: هم هالكون لأنهم يقولون كذا وكذا. إن استراتيجية البغدادي تتلخص في المبدأ السالب التالي: لا تقل بما قال به هؤلاء (والإشارة إلى الفرق الضالة) وأنت ناج. طريقة البغدادي ملتزمة بالمنهج الكلامي حين يجعل للحقيقة أحد طريقتين يكون في ثبوت الخطأ في أحدهما اعلاناً بوجوب الصدق في الآخر. وطريقة البغدادي ملتزمة بالمنهج الكلامي حين تجعل من وضوح الخصومة وأسبابها طريقاً إلى تبين الخصمين، فإن الأطراف المتخاصمة ترد كلها إلى طرفين اثنين وجوباً. والسؤال يصبح متعلقاً بالكيفية التي تصبح بها الأطراف المتخاصمة طرفان يكون في تقويض رأي أحدهما وإظهار فساد بناء لرأي الطرف الآخر وإثبات لصحته. فهل في إمكان المتكلم الأشعري أن يشهر الحرب على اثنتين وسبعين جهة في الآن نفسه وأن يضمن لأسلحته التفوق عليها جميعاً وأن يأنس من نفسه تقويض حججها برمتها؟ لا شك أن في الرد بالإيجاب ادعاءً من جهة وانصرافاً عن القصد الأصلي من جهة أخرى. ولكن كان وجه الادعاء بيناً واضحاً فإن الإنصراف عن القصد ليس بأقل جلاء. فمطلب المتكلم هو الإبانة عن الأسباب التي تحمل على الحكم بتخطئة الخصم أولاً ثم القول بتكفيره ثانياً، متى استطاع المتكلم أن يظهر لقارئه أن الخطأ في قول الخصم يحمل على الكفر. وحتى يكون الأمر ممكناً فإنه يلزم المتكلم أن يمحصر الأسباب في أعداد يمكن تعدادها وتسهيل الإحاطة بها حتى يكون في المقدور اجتنابها. ومن أجل ذلك فإن المتكلم يرى أن ما يمكنه عمله، بل وكل ما يطيقه، هو النظر في أمر الخصوم ثم ترتيبهم بحسب الاقتراب أو الابتعاد من بؤرة تكون هي الكفر الصريح بناءً على ما يقولونه من قول ويعلنونه من عقيدة. نعلم أن القاعدة التي يأخذ بها الأشاعرة، بل والمبدأ الذي قد لا يعارضه عموم المتكلمة، هو ذلك الذي يقضي بأن «الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام»⁽³⁾، ولكن هذه القاعدة لا تحول، مع ذلك، دون وجود خصم يتزى بزي أهل الاسلام دون أن يكون منهم ولذلك فهي لا تمنع من ترتيب الخصوم في مراتب ودرجات. وهكذا انتهى

(3) الابجي - المواقف في علم الكلام. (سبقت الإشارة إليه). ص 7.

إلى الحكم بأن هذا الخصم يقف من الكفر على شفا جُرف هار، وأن ذلك الخصم الأخير أكثر ابتعاداً من هذا وأكثر اقتراباً منا، وهو ما يعني أخيراً أن الخصوم مراتب وأن الخصومة درجات.

في ضوء هذا التنبيه يمكننا أن نتساءل، من وجهة نظر صاحب «الفرق بين الفرق»، عمن يكون شر الفرق وألد الخصام. هل هو فريق المعتزلة، لأن المعتزلة أحوالوا الرؤية وقالوا بخلق القرآن وانتهوا، في الصفات، إلى القول بالتعطيل فكانوا وإيانا على طرفي نقيض؟ أم إن أشد الخصوم عناداً هو النظام وأتباعه دون عموم المعتزلة، لقوله في الأجسام إنها تتجزأ إلى غير نهاية وقوله بالكمون وهو ما قد يفضي إلى القول الضمني بقدوم المادة وبالتالي إحالة حدث العالم، وهو ما يمس العقيدة ذاتها؟ أم أنه يجب أن نتجه بالبحث صوب الخوارج لما يؤدي إليه قولهم من إفساد الشريعة وإبطالها: أو ليسوا يبيحون نكاح بنات البنت وبنات البنين، ويذهب بعضهم إلى أن «شريعة الاسلام تنسخ في آخر الزمان». كلا. وإن تكن كل فرقة من هؤلاء قد ابتدعت في الدين، بسبب القول في مسألة من المسائل، فإن ما صدر عنها لا ينسف الشريعة من أساسها ولا يجتث العقيدة من أصلها بل انهم ظلوا، في فروع الدين، على ملة الاسلام في حين أن الأمر كان غير ذلك عند الباطنية. أضف إلى ذلك أن ما كان يجري بينهم من جدل وما كانوا فيه من اختلاف انما كان جدلاً واختلافاً بين «الخاصة»، لأنهم كانوا منصرفين عن «العامة» بقدر ما كانت العامة منصرفة عنهم. وأما الباطنية، ألد الخصام حقاً، فكانوا يضربون العقيدة من جانب أول وكانت شرورهم تبلغ العامة لأنهم لم يكونوا منصرفين عنها بل كانوا يقصدونها بالقول ويؤثرون عليها بما يتقنونه من فنون التدليس وقوة التلبيس. يكتب البغدادي في تنبيه جازم وبلغة جازمة:

«اعلموا، أسعدكم الله، أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان. لأن الذين ضلوا عن الدين بدعوة الباطنية وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال في وقت ظهوره. لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها على

أربعين يوماً وفصائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر⁽⁴⁾.

الباطنية ألد الخصام، بل إنها الخصم إطلاقاً. تخرج فرق الاسلام عن قول أهل السنة والجماعة، لأنها تبذع، وربما عن غير قصد منها، في مسألة أو مسألتين أما الباطنية فهي تخرج عن قول المسلمين أجمعين وذلك الخروج منها يكون عن كامل الوعي وفي منتهى القصد والارادة. وأخص ما ينبه إليه النص الذي ذكرناه أعلاه هو إضمار العدا مع المجاهرة بالإسلام، وهو القدرة على النهش في الجسم الاسلامي خفية والتمكن من بث السموم في عوام الخلق وسذجهم. وهذه الأسباب كلها فإن النظر إلى الباطنية يتغير وهم لا يكونون خصماً، مع الاشتراك في الاعتقاد معنا، بل إنهم الخصم المتكلم ظاهراً والعدو (عدو الدين كله) باطناً. والتغير في النظر، في هذه الحال، هو أن مجادلة الباطنية تنزل عند المتكلم الأشعري منزلة الوجوب الشرعي. ولذلك فإن المتكلم يسارع إلى لبس جبة الفقيه الذي يصدر الفتوى بالتكفير والتجريح بعدما كان دوره الأول والأصلي هو اصدار الحكم العقلي الذي يقضي فقط بالتخطئة والتصويب. وهذا الانتقال لا يجد المتكلم تبريره في دور الحراسة الموكول إليه، حراسة العقيدة، فقط بل ويجده بحكم مركز الرئاسة العلمي الذي يشغله والذي يجعل النزول من أعلى الهرم إلى قاعدته أمراً ممكناً. أي أنه يميز له الانتقال من الأصل إلى الفرع وإن كان يحول دون عكس ذلك. ولذلك فإن الجدل لا يدور حول معرفة ما إذا كان يمتلك الحق في ذلك أو لا يمتلكه، (فتلك مسألة منتهية على نحو ما رأينا في الفصل الأول) ولكن ما تجب معرفته هو الكيفية التي يمارس بها المتكلم تلك السلطة، هو الإجابة عن السؤال المتعلق بمعنى الكفر والتكفير على نحو ما يقصد إليه المتكلم الأشعري. والإجابة عن السؤال، بل والسؤال ذاته، نجدهما بكيفية دقيقة وواضحة عند الغزالي. ولكننا، قبل ذلك، في حاجة إلى اقتراب أفضل من طريقة البغدادي، على نحو يحاول تبين دواعي تلك الطريقة وأسبابها.

الحق أنه قد حدث مع البغدادي، في «الفرق بين الفرق»، تحول في الموقف

(4) عبد القادر البغدادي .. الفرق بين الفرق. (تحقيق عمي الدين عبد الحميد) .. مطبعة المدني، د.ت، القاهرة. ص 282.

الأشعري برمته، تحول لا سبيل إلى انكاره وتجاهله. لقد انتقل البحث من مجرد «الإبانة عن أصول الديانة»، أي الكشف عن سبيل النجاة والحق في قول أهل السنة والجماعة إلى البحث في أسباب الضلال، بل والكفر، في قول أهل الضلال والباطل. ثم إن ما حدث، بعد ذلك، هو الانتقال من الحديث عن الفرق الضالة إلى تخصيص فرقة بعينها بالضلال - لا بل ووصفها بسمه الكفر الصريح. فبين طريقة صاحب «الإبانة» وأسلوب صاحب «الفرق بين الفرق» فرق بين بذاته، ولكن ما لا يجب أن يخفى على الباحث المنتبه إلى المسيرة التي سار عليها كل من الفكر والسياسة في المشرق العربي هو أن وراء كل من الطريقتين دواعي وأسباباً تشرح كلاً منهما وتكشف عما وراءهما من أسباب خفية بالنظر إلى الظروف السياسية والشروط الفكرية التي وجد فيها كل من الأشعري والبغدادى. فأما أبو الحسن فقد كان في حاجة إلى تحقيق أمرين اثنين في الوقت ذاته: وجوب الرد على معارضي الكلام ومتشدي الخبايلة في محاربة المتكلمين، من جهة أولى. والشعور، من جهة ثانية، بضرورة تأكيد أوجه الاختلاف في مسائل بعينها. فالوجه الأول هو الذي يكسب رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» مغزاها ومعناها، والوجه الثاني هو الذي يشرح معنى اسهامه في فضايا بعينها في «الإبانة»، وفي مقدمة تلك القضايا مسألة الامامة بطبيعة الحال. لقد كان هم أبي الحسن الأشعري هو الانتهاء إلى نوع من الموقف السني المنسجم والموحد يتم الإجماع فيه على حدود دنيا من القول الواضح بعدما مهد لذلك، فيما يبدو، بالدفاع عن علم الكلام واكسابه الشرعية والمشروعية معاً. وأما أبو منصور فقد كان يعكس ما آل إليه تطور الأحداث السياسية وما آل إليه أمر الجدل الكلامي. كتابة البغدادى ومواقفه كلها تعبير عن الانتعاش البين الذي عرفته الخلافة العباسية، وإشارة إلى النجاح الذي حققته في احتواء المعارضة السنية حين استطاعت أن تظفر بقلب حامي السنة والناطق بلسانها رداً على الغزو الشيعي الاسماعيلي الذي يتهدد الاسلام السني بقدر ما يترىص الدوائر بخلافة بني العباس وهذا ما يشير إليه ما هنالك من توافق، إن لم نقل من تطابق، بين ما تقرؤه في «الفرق بين الفرق» وما تجده في «بيان الاعتقاد القادري» الذي أصدره الخليفة العباسي القادر بالله. ثم إن كتابة البغدادى،

و«الفرق» في مقدمتها، تشير إلى التطور الذي انتهى إليه علم الكلام تحت زعامة الأشاعرة. وبالتالي فإن تلك الكتابة تشير إلى هذا الالتقاء الذي يلقي على نشأة الأشعرية أضواء كاشفة: الالتقاء بين الزعامة السياسية للخلافة العباسية، زعامة جماعة أهل السنة «أهل الحق»، والزعامة الفكرية أو العقائدية، زعامة الأشعرية المنافع عن الاعتقاد الصحيح في قول أهل السنة والجماعة. إن البغدادي يعبر عن هذا كله حين يبسط الصراع العقائدي تبسيطاً ضمناً حيناً قليلاً وتبسيطاً صريحاً أحياناً كثيرة فيجعله صراعاً بين أهل السنة السالكين طريق النجاة (وهؤلاء هم الأشاعرة أو الموافقون لهم من سواد المسلمين اقتناعاً وتقليداً) وفريق خصومهم الذين هم على درب الهلاك (وهؤلاء هم الشيعة الباطنية وأشياعهم من عوام المسلمين وقد أخضعوا للتبليس عليهم، وقد وقع لهم التدليس في الدين من حيث لم يحتسبوا ذلك).

قد يعترض علينا معترض فيقول بأننا بهذا التعرّيج على السياسة والتاريخ نتجاوز ما التزمنا به من برنامج في القراءة لا يكون لنا فيه أن نجاوز منطق النصوص التي تستهدف قراءتنا لها القصد المحدد الذي سبق الاعلان عنه وهو الكشف عن آليات الخطاب الأشعري ومكوناته المعرفية. وردّنا أن الاعتراض ليس قوياً فحسب بل إنه صحيح كذلك، فإن ما اخترناه من مستوى في التحليل لا يستدعي هذا التعرّيج بل وقد لا يجيزه لأنه لا يحتمله. ولذلك فنحن نكتفي بالإشارة والتلميح ونقنع من التحليل الأيديولوجي بمجرد التنبيه إلى خطورة الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية وثقل حضورها في النص الكلامي ونبادر بالعودة إلى أرضية التحليل التي انطلقنا منها وبروتوكولات القراءة التي التزمنا بها. ورجوعنا الحق هو ذهابنا إلى الغزالي لنلتمس عنده جواب ما عنّ لنا من سؤال سابق في التكفير والتجريح عند المتكلم الأشعري حول الكيفية التي يتم بها تفعيد ذلك القول والتنظير له.

إن يكن البغدادي قد رسم للموقف الأشعري من الباطنية خطوطه العريضة، على نحو ما رأيناه أعلاه، فإن الذي سيرسي هذا الموقف على أسس نظرية قوية ويقيمه على أسس إبستمولوجية صلبة هو أبو حامد الغزالي. وبصفة اجمالية يمكن القول بأن الغزالي قد تمّ له ذلك لأنه، في رده على الباطنية، لم

يجعل من محاربة الباطنية قضية كلامية فحسب، قضية سبيل الوقوف عندها هو سبيل الحجاج العقلي، بل هو قد جعل منها قضية العقل ذاته. ذلك أن الباطنية لا يسعون إلى ابطال قول أهل السنة والجماعة وكفى بل هم يريدون أن يسطلوا العقل ذاته بإبطال قدرته على المعرفة وابطال قدرته على النظر في الشريعة واستخراج الأحكام منها، وابطال قدرته على النظر في العقيدة ومناصرتها. ولكن الغزالي، الأشعري، يجد نفسه بين أمرين اثنين يريد إلى أن ينتهي إلى القول بالتقائهما بل وبتضافرهما وتعاوضهما. هو من جهة أولى يروم الدفاع عن العقل وحجتيه ضداً على الباطنية التعليمية التي تصيره إلى العجز والاستكانة حين تقول بوجوب التعليم والمعلم المعصوم. ومن جهة ثانية يريد أن يجد للحكم بتكفير الباطنية سنداً من الشرع يملك العقل أن يصوغه صياغة عقلية واضحة فلا يكون محض مملأة لهوى النفس وانسياق وراء نزعاتها ورغائبها.

كتب الغزالي في الرد على الباطنية مؤلفات عديدة يشير هو ذاته إلى البعض منها في «المنقذ من الضلال» ويذكر له التراجم كتباً أخرى غيرها. ولكننا نعتبر أن أهم مؤلفاته في هذا الموضوع ثلاثة وهي: «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة»، «القسطاس المستقيم»، «فضائح الباطنية». والقراءة الاولى لهذه النصوص الثلاثة تظهر لنا أن مشاغل الغزالي وهمومه الكبرى تدور حول ثلاث قضايا: معيار الكفر والايمان، فساد القول بالتعليم والمعلم المعصوم، الدفاع عن شرعية العقل وقدرته على النظر في أمور العقيدة ونصرتها. فلنقف إذن عند كل واحدة من هذه القضايا الثلاث من أجل الحصول على صياغة واضحة لرأي الغزالي في الباطنية، ومن ثم من أجل الانتهاء إلى الموقف الأشعري برمته من الباطنية.

يبدو أن مسألة التوفر على معيار دقيق وواضح في مسألة الحكم بتكفير الباطنية شغلت الغزالي كثيراً، فنحن نجد صداها في العديد من كتاباته. ولعله لا يخفى علينا ما يجده الضمير الديني عند المفكر الاسلامي من غضاضة وخرج شديدين في كل مرة يكون عليه فيها أن يصدر حكماً بإدانة وتكفير من يظل على القول بأنه مشارك له في الملة وموافق له في العقيدة. أفليس النطق بالشهادتين، عند

المسلم الحسن الاعتقاد، كافياً للحكم على المتلفظ بهما بالإيمان؟ أوليس ذلك الحكم بالتكفير، الصادر ضد الخصم، منسحباً على قائله بدوره: لأن معنى الحكم بالتكفير هو الحكم ببطلان وكذب ما يعتقد من كان الحكم صادراً ضده، والحال أن الخصم، في أقواله، يكون مشاركاً في الملة؟ أضف إلى ذلك أن أموراً عديدة، تبعد بصاحبها عن العقل والعقيدة معاً، تحمل على الادانة بالضللال، إن لم يكن بالكفر، فمنها ما تدفع إليه عمالة الهوى والتعصب للمذهب. ومنها الانتهاز الجبان بأوامر من كان مالكاً لزام الحكم والسلطة وكانت له مصلحة جلية في تجريخ من كان خصماً له والقضاء عليه وابعاده بالقول بكفره.

يذكر أبو حامد في مقدمة «فضائح الباطنية» أنه كان يرغب في تصنيف كتاب «في علم الدين»، يكون منه شكراً للخليفة العباسي، المستظهر بالله، على ما أظهره عليه من نعم وما خصه به من معروف وأنه ظل متحيراً في أمر الشكر المناسب في ذلك الشأن. ثم يقول ان تردده طال «حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتياهم»⁽⁵⁾. فهل يريد القارئ بياناً يزيد على هذا القول في التصريح بأن التصدي للباطنية كان حافزه الأساسي هو الانتهاز بأوامر السلطة السياسية الحاكمة واسترضاءها؟ نعم، إن الغزالي يجتهد، في الكتاب كله وليس في القسم الأخير منه فحسب، في القول بأن مهاجمة الباطنية «ذبٌّ عن الحق المبين ونضال دون حجة الدين وقطع لدابر الملحدين» بقدر ما هو نصرة الخلافة العباسية. ولكن هذا القول لا يستطيع أن يزيل، كلية، ما يجده من حرج في ذلك. ولا طريق في سبيل ارتفاع الحرج سوى التمكن من «القسطاس المستقيم» الذي يكون للمتكلم أن يزن بواسطته أقوال الخصم فيقضي بانتسابها إلى القول الحق

(5) الشهرستاني - الملل والنحل -. (تحقيق محمد سيد كيلاني) -. دار المعرفة، 1980. بيروت. المجلد الأول، ص 203.

(6) الغزالي - فضائح الباطنية. (تحقيق عبد الرحمن بدوي) -. مؤسسة دار الكتب الثقافية، د.ت، الكويت، ص 3.

أو يحكم باعتناقها لأقوال الشرك ودواعي الكفر الصريح . فما هو هذا الميزان ، مرة أخرى ، وما هي معايير وموازينه ؟

تفيدنا قراءة هذه النصوص الثلاث أن الغزالي يهدف للإجابة عن هذا السؤال بتنبهات يجعلها تنبهين اثنين نجدهما في تضاعيف «فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة» . وهذا الكتاب الصغير الحجم هو عبارة عن رسالة يجيب بها أحد تلامذته حين استفتاه في أمر من يقول بأن «العدل عن مذهب الأشعري ، ولو في قيد شهر ، كفر ومبايته ولو في شيء نزر ضلال وخسر» وهو يقصد بذلك أن القائل يتهم الغزالي ، أستاذه ، بصفة ضمنية . فهل يعني هذا أن الغزالي قد وجد نفسه ، فعلاً ، في موقع الدفاع عن النفس في الوقت الذي كان المعتقد أنه يتكلم باسم الأشعرية وعلى لسانها في مهاجمته للخصم الباطني العتيد ، أم إن الأمر لا يعدو أسلوب الإجابة والتنصيح الذي سار عليه أبو حامد في مؤلفاته ، وفي ما كتبه من رسائل بصفة خاصة ؟ قد لا نظفر بجواب عن هذا السؤال ، بل وربما كانت المسألة في ذاتها (اتهام الغزالي بالابتعاد عن قول الأشعري أو الأشعرية السابقين عليه) لا تعنينا كثيراً ولكننا نعثر في الرسالة على ما نرومه من مراد وهو تبين الرأي الأشعري من مسألة التكفير والميعار اللازم العمل به .

يمكن أن نعتبر استفسار السائل (= التلميذ) مقدمة لتمهيدين اثنين يقدم بهما الغزالي لجوابه عن المسار في الكفر والايمان . وأول التمهيدين هو أنه ليس لمؤمن ، حسن الايمان ، أن يبادر بالقول بتكفير كل من كان مخالفاً له في المذهب فذاك خطأ في الرأي لا يحمل عليه سوى التقليد المحض والبلادة التي تسم من كان حظه من التجارب في الدنيا يسيراً . فلا سبب يقضي بتكفير الباقلاني أو الأشعري لمجرد أن أحدهما يقول في إحدى الصفات الإلهية بغير ما يقول به الآخر . وما بال هذا «الغر البليد» يحكم بكفر المعتزلي «لأنه يزعم أن الذات الواحدة تصدر منها فائدة العلم والقدرة والحياة ، وهذه صفات مختلفة بالحد والحقيقة والحقائق المختلفة تستحيل أن توصف بالاتحاد» في حين أنه «لا يستبعد الأشعري قوله إن الكلام صفة زائدة قائمة بذات الله تعالى ومع كونه واحداً هو تورا وانجيل وزبور وقرآن وهو أمر ونهي وخبر واستخبار وهذه حقائق

مختلفة... (7). إن الأمر لا يجد تبريره إلا في التعصب للمذهب الذي يحيل النظر إلى محض تقليد من جهة أولى وإلى حسد يسكن الصدور ويلتصق بها. «ولعلك ان أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظائر بعينه فهو إلى الكفر والتناقض أقرب» (8).

وثاني التمهيدين هو وجوب التسليم، اقتناعاً واعتقاداً، بأن مأخذ التكفير شرعي ولا مدخل للعقل فيه: «قد ظن بعض الناس أن مأخذ التكفير من العقل لا من الشرع وأن الجاهل بالله كافر والعارف به مؤمن فيقال له الحكم بإباحة الدم والخلود في النار حكم شرعي لا معنى له قبل ورود الشرع» (9). وحيث ان مستند الشرع هو النقل والسمع فإنه لا تكفير إلا فيما كان تكذيباً للنقل أو طعناً في السمع (مع مراعاة شروط في السمع بطبيعة الحال)، فأما الاختلاف في التأويل والاجتهاد، بل والغلط في الاجتهاد كذلك، فإنه لا ينتج عنه كفر أبداً. والتمهيدان معاً يسلمان إلى استحسان التزام جانب الحذر في اطلاق الأحكام بالتكفير والتجريم في غير روية ولا امعان نظر وذلك ما تُجمله الوصية التي يخص بها تلميذه السائل: «تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ بعذر أو غير عذر. فإن التكفير فيه خطر، وتجوزهم الكذب على رسول الله ﷺ بعذر أو غير عذر. فإن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر له» (10).

متى استوعب القارئ مغزى التمهيدين في اجتماعهما فإنه يكون متأهباً، أتم الأبهة، لكي يدرك أن التكفير لا يكون في نهاية الأمر إلا في حالة واحدة هي التي يجب استيعابها والوقوف عندها لتبين ما ينتج عنها من قضايا ومسائل. يقول الغزالي: «لعلك تشتهي أن تعرف حد الكفر بعد أن تتناقض عليك أصناف المقلدين (...). فأقول: الكفر هو تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام، في

(7) الغزالي - فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة - (تحقيق حكمت مصطفى) - دار النشر المغربية، 1983، الدار البيضاء، ص 7.

(8) م. س.

(9) م. س. 42.

(10) م. س. 26.

شيء مما جاء به والايمان تصديقه في جميع ما جاء به»⁽¹¹⁾. وهكذا فإن حد الكفر يجري على البراهمة أولاً، لإنكارهم النبوات أصلاً، ويجري على اليهود والنصارى ثانياً لأنهم أنكروا نبوة محمد عليه الصلاة والسلام تخصيصاً ناهيك عن منكري الألوهية أو المجادلين في الوجدانية «وكلهم مشركون، فإنهم مكذبون للرسول. فكل كافر مكذب للرسول، وكل مكذب فهو كافر». فهذه هي العلامة المطردة المنعكسة. - هو ذا إذن المعيار الدقيق الواضح في التكفير: تكذيب الرسول فيما أخبر عنه، تكذيبه في الأمور التي كان فيها هو المخبر عن وجوده، تلك التي بها قوام الدين وأساس العقيدة. ويتعبّر آخر فلا تكفير إلا في ما كان من الأقوال متعرضاً لأصول العقيدة بالإنكار أو بالشك والتردد، وأما ما اعتبر منها راجعاً إلى الفروع فقد يصح فيه الحكم بالتبديع أحياناً، ويجوز الحكم فيه بالتخطئة، فيما كان موضع نظر واجتهاد، ولكنه لا يوجب القول بالتكفير أبداً.

ومتى أمسك المرء بهذا المعيار جيداً وتمسك بموازينه وموجبات أحكامه فإنه ينتهي، بالضرورة، إلى الاعتراف بأن الاختلاف في الإمامة لا يوجب تكفيراً، ما دامت الإمامة مسألة لا تتعلق بأصول الدين ولكنها ترجع إلى فروعه. ذلك ما يوافق الغزالي عليه ويعلنه بصريح القول والعبارة: «واعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيراً. فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الإمامة، ولا يلزم تكفيره. ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة ويجعلون الإيمان بالإمام مقروناً بالإيمان بالله وبرسوله ولا إلى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة، فكل ذلك إسراف، إذ ليس في واحد من القولين تكذيب الرسول ﷺ أصلاً. ومهما وجد التكذيب وجب التكفير وإن كان في الفروع»⁽¹²⁾. وترجمنا هذا القول إلى لغة الواقع السياسي في زمان الغزالي، وإلى لغة الصراع المذهبي الذي ربط بين الأشاعرة والاسماعيلية فإننا نستطيع أن نقول: لا سبيل إلى القول بتكفير الاسماعيلية، الخصوم، لمجرد قولهم في الإمامة بغير ما نقول به.

لا سبيل إلى تكفير الباطنية لمجرد آرائها في الإمامة فمتى حملنا تلك الآراء

(11) م. س. 7.

(12) م. س. 26.

على ظاهر القول فيها فنحن لا نجد فيها تكذيباً قاطعاً للنبي أو قولاً مشيناً فيه . ولكن الأمر يكون بخلاف ذلك عند فحصنا للأساس النظري الذي يستند إليه قولها في الإمامة وإنه ليؤول إلى احتمال الحكم بالتكفير، فلا شك أن «فصل التفرقة»، أي ما يريده الغزالي معياراً للحكم الشرعي بالتكفير أو عدمه، لا يرى ذمة الباطنية إلا بمقدار ما يفتح أمام تحريمها أبواباً من الشرك لا تنسد ما دامت تنتهي، ضرورة، إلى ما يفيد القول بتكذيب النبي والقول فيه بغير حق . وما يحيل الباطنية إلى ذلك، عند الغزالي بطبيعة الحال، هو آراؤها في العصمة والإمام المعصوم وقولها بوجوب التسليم له خضوعاً وانقياداً والأخذ منه تعليماً وتلقيناً فلا سبيل إلى نقاش واستفسار . وما يمهّد لعقيدتها هذه ويقدم لها هو قولها بقصور العقل البشري عن ادراك حقائق الأشياء وحكمها بأن من يتبع سبيل العقل فهو إنما يتنكب سبيل الرشاد والهدى فيسقط في وهدة الضلال والهلاك ويدير ظهره لطريق النجاة الذي يكون فيه المعلم المعصوم هادياً ومرشداً .

تقول الباطنية إذن بإبطال النظر وفساده كتوطئة لإقرار نظريتها في العصمة والإمام المعصوم وكتمهيد لقبول آرائها في الإمامة القائمة على النص والعهد والإمام المحتجب الذي ظهر، أخيراً، في مصر . فأساس معركتها وشعارها هو مهاجمة العقل بالتشكيك في قدرته على المعرفة، وإظهار مواطن التناقض التي يقع فيها، وبالقول بأنه يسلم إلى الحيرة والشك بل إلى الهلاك والكفر . ولذلك فإنه يكون من الطبيعي تماماً، ومن المنطقي كلية أن يتجه الغزالي، المتكلم الأشعري، وجهة إبطال أساس المعركة وشعارها وذلك بالنضال من أجل العقل والانتصار لقدرته على معرفة الحقيقة، وبالكشف عن مواطن المغالطة والتزييف فيما اعتقدته الباطنية تناقضاً، وأخيراً بالرجوع، ثانية، إلى شرعية المعرفة العقلية ومشروعية المعقول من خلال التذكير بحدود مجال المعقول ثم بالتسليم للمعقول بقدراته واختصاصاته . حتى إذا استقام للمتكلم الأشعري هذا الأمر وذبح بقوة الحجة ودقة البرهان عن سلطة العقل وسلطانه أمكنه أن يخوض المعركة الأخرى في سهولة ويسر، معركة افساد رأي الباطنية في العصمة والإمام المعصوم .

تلك هي الملامح الكبرى للاستراتيجية التي خاض الغزالي المتكلم معركته الكلامية بموجبها في كتاب «فضائح الباطنية» في القسم الأكبر منه، وفي الأبواب

السادس والسابع والثامن على الخصوص. خاض معركته على طريقة المتكلمين التي تجعل صاحبها يبدأ بإيراد قول الخصم وأدله أولاً على نحو يرى فيه أنه يبلغ غاية الانصاف، إذ ربما جعل أدلتهم على نظام وترتيب لم يكن ذلك الخصم ليحسنه «وربما يعجز معظمهم عن الاتقان في تحقيقه إلى هذا الحد». فلنقف وقفة مختصرة عند حجج الباطنية ومناقضة الغزالي لها. ولا نرى حاجة بنا إلى التذكير بأن أمر هذه الوقفة لا يعنينا إلا من حيث هو يكشف لنا عن عمل العقل وقوة فاعليته أو ضعفها في الدفاع عن شرعيته في الوجود كقوة عارفة، وعن قدرته على تأصيل المعرفة وتأسيس النظر.

* * *

تذهب الباطنية إلى أن نظر العقل يطل بأدلة عقلية وأخرى شرعية وأن عددها خمسة نرى، من جهتنا، أنه يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1 - «من يتبع موجب العقل ويصدقه ففي تصديقه تكذيبه وهو غافل فيه، لأنه ما من مسألة نظرية يعتقدونها بنظره العقلي إلا وله فيها خصم اعتقد بنظر العقل نقيضها»⁽¹³⁾. فالنظر العقلي لك، مثلما هو لخصمك، وإذا كنت تعتقد أن ما يوجبه نظرك العقلي معقول فإن لخصمك أن يعتقد الاعتقاد نفسه. وما لا بد من الانتهاء إليه، والحال كذلك، هو أن كليهما صادق بمعنى أن العقل لا يكون صادقاً وكاذباً في الوقت ذاته. فما الفيصل في الصدق والكذب بينكما وما الذي يجعلك تتوهم أنك تتميز عن خصمك «أبطال اللحية، أم بياض الوجه، أم بكثرة السعل أو الحدة في الدعاء؟» فأما دعوى العقل فإنها تكون لك بقدر ما تكون لخصمك.

2 - إذا استرشد بكم، معشر المتصرين للعقل وسلطان، مسترشد «تشكك في مسألة شرعية أو عقلية، وزعم أنه عاجز عن معرفة دليلها فماذا تقولون له: أفتحيولونه على عقله - ولعله العامي الجلف الذي لا يعرف أدلة العقول؟ أو هو الذكي الذي ضرب سهام الرأي على حسب امكانه فلم تنكشف له المسألة وبقي متشككاً؟ أفتردونه إلى عقله الذي هو معترف

(13) الغزالي - فضائح الباطنية. 76.

بقصوره، وهذا محال، أو تقولون له تعلم طريق النظر ودليل المسألة مني .
فإن قلت ذلك فقد ناقضتم قولكم بإبطال التعليم، إذ أمرتم بالتعليم
وجعلتم التعليم طريقاً⁽¹⁴⁾. ومغزى هذا الدليل هو الوقوع في التناقض،
بسبب القول بقوة العقل وبالحاجة إلى التعليم معاً.

3- «الوحدة دليل الحق، والكثرة دليل الباطل. فإننا إذا قلنا: كم الخمسة مع
الخمسة، فالحق واحد وهو أن يقال: عشرة، والباطل كثير لا حصر له
وهو كل ما سوى العشرة مما فوقها أو تحتها. والوحدة لازمة مذهب
التعليم، فإنه اجتمع ألف ألف على هذا الاعتقاد (...). وأهل الرأي لا
يزال الاختلاف والكثرة تلازمهم، فدل أن الحق في الفرقة التي تلازم
الوحدة كلمتها. وعليه دل قوله تعالى: ﴿لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافاً كثيراً﴾⁽¹⁵⁾. وملخص هذا الدليل يعود إلى القولة التي جعل
منها الباطنيون مبدأ شمولياً كلياً وهو «الوحدة دليل الحق، والكثرة دليل
الباطل».

4- الدليل الرابع يرجع إلى الدليل الأول في الواقع ويتفرع منه من حيث
لزوم الاعتراف بنوع من «تكافؤ الأدلة» بين الخصوم، فلا يحمل على
القول بجودة رأينا وفساد رأي الخصم سوى الجهل والتعصب في واقع
الأمر. «الناظر إن كان لا يدرك المماثلة بين نفسه وبين خصمه فيحسن
الظن بنفسه وسيء بخصمه، فلا غرو أن هذا الغرور مما يستولي على
الخلق، وهو شغفهم بأرائهم وجودة عقولهم، وإن كان ذلك من أدلة
الحماقة». والحال أن المرء لا يدرك أنه، هو نفسه، ما أكثر ما انتقل من
حال من الاعتقاد إلى حال أخرى، والحال أنه كان يتوهم الصدق
والصواب في كل حال من تلك الأحوال: «فليت شعري من أين يأمن
الانخداع وأنه يتنبه لأمر يتبين به أن ما يعتقد الآن باطل»⁽¹⁶⁾.

5- الدليل الخامس، عند الباطنية، دليل شرعي يقصدون به شرح الحديث

(14) الغزالي - فضائح الباطنية. 77.

(15) الغزالي - فضائح الباطنية. 77.

(16) الغزالي - فضائح الباطنية. 78.

المشهور، حديث اختلاف الأمة في بضع وسبعين فرقة. فهم يرون أن النبي عندما قال، في حق الفرقة الوحيدة الناجية «ما أنا الآن عليه وأصحابي» فإنه ينبغي أن يفهم أنهم «ما كانوا إلا على الإتياع والتعليم في كل ما شجر بينهم، وتحكيم الرسول - عليه السلام - فيه لا على اتباع رأيهم وعقولهم. فدل أن الحق في الإتياع، لا في نظر العقول»⁽¹⁷⁾.

فإذا نظرنا الآن في ردود الغزالي التي يقصد بها إبطال قول الباطنية وإظهار فساد اعتقادها في قصور العقل وضعفه فإننا نجدها مبررة أولاً، ثم يعتمد إلى التفصيل فيها ثانياً. وملخص الردود الاجمالية هي أن مصدر ما تقوله الباطنية في حق العقل لا يخرج عن أحد طريقتين اثنتين لا ثالث لهما. فأما القول بأن ذلك يكون عن ضرورة لا تكلف فيها ولا سبيل إلى دفعها، والحال ليس كذلك، والدليل الأكبر عليه وجود الاختلاف فيه ولا خلاف أو اختلاف فيما كان يعرف اضطراراً. وأما القول بأن تلك المعرفة تكون عن نظر واستدلال، وبذلك ما لا سبيل لكم إلى أن تقولوه دون أن تقعوا في شرك التناقض والاضطراب. والآن، فلنقف برهة وجيزة في الردود التفصيلية التي يعارض فيها كل دليل من الأدلة الخمسة الباطنية بدليل آخر، أو أدلة، تفسد ذلك الدليل وتبطله.

1 - دليلكم الأول، أيها الباطنيون، «تخييل باطل» ولعله يكفي أن نورد فيه مثلاً واحداً نكون فيه أمام ثلاثة أطراف وثلاثة مواقف. الطرف الأول هو أنتم حين تنكرون العلوم النظرية وتقبلون بوجود العلوم الضرورية. والطرف الثاني هو نحن، حين يكون موقفنا قبول الضروريات والنظريات معاً. وأما الطرف الثالث فهم السوفسطائية الذين ينتج عن رأيهم موقف ثالث يرفض العلوم الضرورية والنظرية معاً. وهذا المثال يؤدي إلى التساؤل على النحو التالي: «إن العقل، إن صدق في الضروريات، فما بال عقل السوفسطائية كذب، وما الفرق بين عقلكم وعقلهم؟ أفقولون إن ذلك منهم حماقة وسوء مزاج - قلنا: وكذلك حالكم في انكار النظريات وهو كمن ينكر الحسابات من العلوم»⁽¹⁸⁾.

(17) الغزالي - فضائح الباطنية. 79-78.

(18) الغزالي - فضائح الباطنية. 114-113.

والاختلاف في الرأي لا يكون أبداً بحسب الاختلاف في النتائج، وإنما يكون بحسب الاختلاف في المقدمات - والمقدمات ذاتها لا يحتاج قبولها إلى وجود المعلم المعصوم، بل يكفي في ذلك وجود المعلم الفاضل بالمعنى اليوناني - أي الرجل الحاذق في صناعته والمجيد لصنعتة - وهو ما يفضي إلى تأييد وجود النظر والعلوم النظرية. فإن «أنكرتم من خصومكم تصديق العقل في نظره واخترتم تكذيبه، فيماذا تعرفون الحق وتميزون بينه وبين الباطل، أبضرة العقل، ولا سبيل إلى دعاها، أم بنظره فتضطرون إلى الرجوع إلى النظر؟»⁽¹⁹⁾ - وما ينتج عن هذه المقدمة أنكم، معشر الباطنية، ليس لكم أن تدعوا معرفة عصمة الإمام المعصوم ضرورة في الوقت الذي ليس لكم أن تقولوا بالنظر من أجل ذلك. «فإذا لم تعرف عصمة صاحب المعجزة ضرورة فكيف تعرف عصمة صاحبكم ضرورة؟». نحن نعرف أنكم، بإنكاركم الأصل العقلي للمعرفة، تقولون بأن «الإمام يعرف من بواطن أسرار الله أموراً إذا ذكر ما حصل للمتعلم عند سماعها علم بديهي ضروري بصدقه، ويستغني به عن تدقيق النظر والتأمل». ولذا فتحن نبادركم بالسؤال: فما قولكم في رسول الله: «هل عرف ذلك أم لا؟ فإن قلتم: لا، فقد فضلتم الخليفة على الأصل. وإن قلتم: نعم - فلم أخفها وهلا أظهرها وأفشاها حتى كانت العقول تضطر على البديهة إلى ذكرها وكانت تتسارع إلى التصديق له في دعاويه؟»⁽²⁰⁾. فلا يحار الباطني جواباً ولا يدل صمته واضطرابه إلا على العجز التام ولا يعدو بقوله محض «الوقاحة وقلة الحياء».

2- وعن الاعتراض الثالث يقول الغزالي إنه «لا معنى لقبول السؤال المجمل، بل لا بد من تعيين المسألة التي فيها الاشكال حتى يكشف الغطاء عنها». ولا بد من تعيين المسألة حتى نعرف ما إذا كانت «مما لا يمكن أن يعلم بنظر العقل»، أو كانت «مما يعلم علماً ظنياً» أو كانت أخيراً «مما يعلم علماً يقينياً». فأما نحن، معشر الأشاعرة، بل وعموم أهل السنة والمعتزلة وباقي الفرق الإسلامية، فلا نقول بالمعلم اليقيني إلا في مسألتين اثنتين: وجود الصانع، وصدق الرسول. وكلا المعرفتين يثبت قيامهما عن طريق النظر

(19) الغزالي - فضائح الباطنية. 115.

(20) الغزالي - فضائح الباطنية. 116.

والاستدلال بالمقدمات اليقينية التي تفيد العلم القطعي . وفي أكثر علمنا، بل في باقي عملنا فنحن نعول على ما نفيده من الرسول سماعاً متواتراً . فإن كان ذلك ما يرومه المسترشد فنحن نحسن افادته، وإن كان يقول لنا «أريد ما يهمني . قلنا: ولا مهم إلا معرفة الله ورسوله، وهذا معنى قوله: لا إله إلا الله محمد رسول الله»⁽²¹⁾ . وفي الأحوال كلها فنحن خارجون عما تريدون إيقاعنا فيه من تناقض لأن مسلمائنا جلية لا غموض فيها ولأننا نعرف، على التحقيق، ما نفيده من النقل وما يتم لنا عن طريق النظر والعقل .

3- وأما ما كان من المبدأ الذي تريدون له، أيها الباطنية، أن يكون صادقاً صادقاً كلياً وهو «الوحدة أمانة الحق، والكثرة أمانة الباطل» ففساده يكون من وجوه عديدة . أولها أنه لا إجماع حتى عند القائلين بالتعليم ويكفي أن نرى في ذلك الاختلافات التي توجد داخل فرقكم نفسها . وثانيها أنه «رب واحد باطل، ورب كثير لا ينفك عن الحق . فإنا إذا قلنا: العالم حادث أو قديم، فالحادث واحد، والقديم واحد . فقد اشتركا في لزوم الوحدة وانفسا في الحق والباطل»⁽²²⁾ .

4- وأما الدليل الرابع والآخر من الأدلة العقلية فإن ما يتوهمونه من تناقض في موقفنا هو عين ما يتوهمون إليه حين يجوزون الانتقال من النظر إلى التعليم، وحين قولهم إن الحق يكون في التعليم . وإن أمر الباطنية لا يؤول إلا إلى «السفسطة المحضة» وقبول كل سخيف من القول الذي لا حجة تدعمه ولا دليل يسنده .

5- يبقى الدليل الخامس الذي تريده الباطنية دليلاً شرعياً يأخذونه من قبول «صاحب الشرع» . والغزالي يقول عن تأويلهم لجواب النبي «ما أنا الآن عليه وأصحابي» بأنه «من عجيب الاستدلالات، فإنهم أنكروا النظر في الأدلة العقلية لاحتمال الخطأ فيه، وأخذوا يتمسكون بأخبار الأحاد والزيادات الشاذة

(21) الغزالي - فضائح الباطنية . 121 .

(22) الغزالي - فضائح الباطنية . 123-124 .

فيها. فأصل الخبر من قبيل الأحاد، وهذه الزيادة شاذة، فهو ظن على ظن، ثم هو لفظ محتمل عن وجوه التأويل لا حصر له⁽²³⁾.

وخلاصة القول إن كل الأدلة التي يسوقها الباطنيون في إبطال النظر والقول بعجز العقل وقصوره، لا تزيد العقل إلا قوة وصلابة حيث تنقلب الأدلة ضدهم ويخرج العقل مزهواً بانتصار جديد. ولكن، قبل أن نسجل مظاهر هذا الانتصار وتعدد مناحي القوة الجديدة التي يكتسبها، علينا أن ننتبه إلى الواجهة الأخرى التي تُشن فيها على العقل حربٌ من نوع آخر تلبس فيها الأقنعة ويتنكر المحارب بلباس الدفاع عن التعليم والقول بوجوب المعلم المعصوم هادياً إلى الحقيقة ومرشداً للمعرفة. فلنتظر في أمر الحجج التي تسوقها الباطنية في ذلك أولاً، ثم لنقف عند اعتراضات الغزالي على تلك الردود ثانياً، قبل أن نعود، كرة أخرى، إلى أمر هذه المحاكمة التي يخرج منها العقل منتشياً بظفر جديد.

تصدر الباطنية عن دعوى عامة تقضي بأن «العارف بحقائق الأشياء هو المتصدي للإمامة بمصر، وأنه يجب على كافة الخلق طاعته والتعلم منه ينالوا به سعادة الدنيا والآخرة». والقول بإمامة الإمام القائم بمصر، على النحو الذي تعلنه الباطنية، قول يتضمن القول بوجود العصمة ووجوبها في حق الإمام المعصوم من جانب أول، ويتضمن التسليم بوجوب أخذ المعرفة منه عن طريق التلقين والتعليم من جانب ثانٍ. والباطنية تمهد لهذا القول بثمانية مقدمات يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- 1 - «إن كل ما يتصور الخير عنه بنفي وإثبات ففيه حق وباطل، والحق واحد، والباطل ما يقابله، إذ ليس الكل حقاً ولا الكل باطلاً».
- 2 - «تميز الحق عن الباطل لا بد منه فهو أمر واجب لا يستغني عنه أحد في صلاح دينه ودنياه».
- 3 - «درك الحق لا يخلو إما أن يعرفه الإنسان بنفسه من عقله بنظره دون تعلم، أو يعرفه من غيره بتعلم».

(23) الغزالي - فضائح الباطنية. 128.

4 - «إذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وتحكم العقول فيه وجب التعلم من الغير ضرورة. المعلم إما أن يشترط كونه معصوماً من الخطأ والزلل (. .) وإما أن يجوز التعلم عن كل أحد. وإذا بطل التعليم من كل أحد، أي واحد كان (. . .) ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر الناس».

5 - «العالم لا يخلو: إما أن يجوز خلوه من ذلك المعصوم أو يستحيل خلوه. وباطل تجويز خلوه، لأنه إذا ثبت أنه مدرك الحق ففي إخلاء العالم عنه تغطية الحق (. . .) فلا يجوز ذلك من الله سبحانه وهو الحكيم المقدس عن الظلم والقباح».

6 - «المعصوم الذي لا بد من وجوده في العالم لا يخلو: إما أن يحل له أن يخفي نفسه فلا يظهر ولا يدعو الخلق إلى الحق، أو يجب عليه التصريح. وباطل أن يحل له الإخفاء، فإنه كتمان للحق وهو ظلم يناقض صاحب العصمة».

7 - «قد ثبت أن في العالم معصوماً مصرحاً بهذه الدعوى وبقي النظر في تعيينه فإن كان في العالم مدعيان التيس علينا تمييز الحق عن المبطل. وإن لم يكن إلا مدع واحد في محل الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعياً ولم يفتقر إلى دليل ومعجزة».

8 - «وقد علم قطعاً أنه لا أحد في عالم الله يدعي أنه الإمام الحق والعارف بأسرار الله في جميع المشكلات (. . .) إلا المتصدي للأمر بمصر (. . .) فإذا هو الإمام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلم حقائق الحق وتعرف معاني الشرع منه - وهي النتيجة التي كنا نطلبها»⁽²⁴⁾.

لا حاجة لنا بهذه المقدمة الأخيرة، الثامنة، فلنتركها جانباً. فليس مما يعنيننا، الآن، أن ننظر في أمر الأدلة التي تسوقها الإسماعيلية من أجل إثبات إمامة الإمام الفاطمي في مصر ووجوب اتباعه، لا ولا يعنيننا أمر الحجج التي يدحض بها الغزالي تلك الأدلة بهدف الانتصار للخليفة العباسي المستظهر بالله وخلافة

(24) الغزالي - فضائح الباطنية. 75-72.

بني العباس . فإذا نظرنا في المقدمات السبع الباقية فإننا نجد «نواتها» كلها تدور حول المقدمات الثالثة والرابعة والخامسة والتي تقضي بأن الحق لا يدرك بالنظر أبداً، بل لا بد له من وجود المعلم، كما تقضي بأنه لا بد لذلك المعلم أن يكون معصوماً عن الخطأ ومصاناً عن الزلل حتى يكون التعليم تاماً وبالغاً للقصد منه . وإذا كنا لا نرى ضرورة في الخوض في أمر المقدمات كلها، على نحو ما صنعنا في إبطال دعوى بطلان النظر وفساد العقل، فإنه من المفيد لنا أن نخرج أولاً على «المنهج الجملي» في الرد على الباطنية في مسألة العصمة وعلى نحو ما فعلنا ذلك في القضية الأولى .

يخاطب الغزالي خصومه التعليمية قائلاً: «كل ما عرفتموه من مذهبكم من صدق الإمام وعصمته وبطلان الرأي ووجوب التعليم بماذا عرفتموه ودعوى الضرورة غير ممكنة؟ فيبقى النظر والسمع . وصدق السمع أيضاً لا يعرف ضرورة، فيبقى النظر وهذا لا مخرج عنه»⁽²⁵⁾ . قد تعترضون علينا بأننا نجوز التعليم والحاجة إلى المعلم وأن كل الفرق بيننا وبينكم هو أنكم توجبون التعليم من معصوم في حين أننا لا نقول بالمعصوم . ولكن هنا تلييساً منكم لا بد من رفعه بتوضيحه قولنا في مسألة السمع، نحن لا ننكر الحاجة إلى التعلم لأننا نرى العلوم منقسمة إلى ثلاثة أقسام «قسم لا يمكن تحصيله إلا بالسمع والتعلم كالإخبار عما مضى من الوقائع ومعجزات الأنبياء وما يقع في القيامة وأحوال الجنة والنار، فهذا لا يعرف إلا بالسمع من النبي المعصوم أو بالخبر المتواتر عنه، فإن سمع بقول الأحاد حصل به علم ظني لا يقيني (...)» والقسم الآخر من العلوم النظرية العقلية فليس في الفطرة ما يرشد إلى الأدلة فيه، بل لا بد فيه من التعلم لا ليقلد المعلم فيه بل لينبه المعلم على طريقه، ثم يرجع العاقل فيه إلى نفسه فيدركه بنظره (...) القسم الثالث: العلوم الشرعية الفقهية (...) وأصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع (...) إلا أن هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعي فيه على الإطلاق (...) بل لا بد من الاكتفاء بالظن فيه»⁽²⁶⁾ .

(25) الغزالي - فضائح الباطنية . 86 .

(26) الغزالي - فضائح الباطنية . 87 .

فإن وقفنا بعد ذلك مع الغزالي في المقدمات الثلاث (المشار إليها في الفقرة ما قبل الأخيرة) فإننا نجد أدلة أبا حامد، في إبطال حجج الباطنية، لا تخرج عن إلحاق تهمة التلبيس والفسسطة بهم. فالغالب على الباطنية هو لجوؤهم إلى مقدمات صادقة في ذاتها ولكن الخطأ يكمن في المغالطة التي يلحقونها بها حين يحملونها من النتائج ما ليست تحتمله. فالمقدمة الثالثة التي تقول بأنه «إذا ثبت وجوب معرفة الحق فلا يخلو إما أن يعرفه الانسان من نفسه أو غيره (. .) صادقة لا نزاع فيها». في حين أن ما يريدون إلحاقها بها كاذب كذباً كلياً. والرابعة صادقة، من حيث صياغتها الصورية، «لذا بطلت معرفته من نفسه بطريق النظر ثبت وجوب التعلم من غيره» أما محتواها فكاذب لأنه لا أحد يوافقهم في القول ببطلان النظر. تبقى الخامسة وهي تنبئ على مغالطة أصلية وهي أنه: «يستحيل خلو العالم عنه» أي عن معلم مرشد لأنه «يجوز خلو العالم عن النبي أبداً، بل يجوز لله أن يعذب جميع خلقه وأن يضطرهم إلى النار فإنه بجميع ذلك متصرف في ملكه بحسب إرادته، ولا معترض على المالك من حيث العقل في تصرفاته»⁽²⁷⁾.

وهكذا نجد أن الحجج التي يأتي بها الغزالي لأجل دحض قول الباطنية في المعلم المعصوم تفضي إلى نفس ما أفضت إليه حججه الأخرى، السابقة، التي جعلها للدفاع عن العقل والمعقول. ففي هذه المرة أيضاً، مثلما هو الشأن في سابقتها، يظهر العقل في صورة المعول عليه إن إرادة ورغبة أو قسراً واضطراً، والتعليمي لا يملك إلا أن يسلم له، طوعاً أو كرهاً، بالإمارة والسيادة وإلا جرّه تعصبه إلى السقوط في شرك التناقض. وبالتالي فلا بد من الاعتراف بتصويب المعتمدين على العقل والمعولين عليه في تأصيل أسس العقيدة من جانب أول، ومن أجل النظر في الشريعة بغية استخلاص ما يلزم الجماعة الإسلامية من الأحكام والقوانين من جانب ثان. وهذا انتصار بين للعقل وظفر لا سبيل إلى منازعته فيه ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد مع ذلك، لا يقف عند حدود الحكم بالتصويب في حقه وبالتخطئة في حق خصومه بل هو يتجاوزها إلى مجال

(27) الغزالي - فضائح الباطنية. 104.

الشرع حيث يصبح في الامكان استصدار حكم شرعي ضد خصومه الباطنية، يسجل فيه نصراً جديداً بطبيعة الحال. والأمر يتعلق بما وسع التأمل لأقوال الباطنية والتأمل لأدلته في ثبوت العصمة للمعلم المعصوم وفي إبطال النظر والعمل به، بما في وسعه أن يدرك ما في تضاعيف تلك الأقوال من جنوح إلى الكفر إن لم يكن إلى الكفر الصراح. فالباطنية، وربما من حيث لا تحتسب، تميز للمعلم المعصوم ما ليست تميزه للنبي ذاته من امكان الاطلاع على أسرار الغيب، مما صرح النبي ذاته بأنه لم ينبأ بأمره. ناهيك عما تقوله الباطنية في العبادات ومعانيها مما ليس لنا أن ندخل في تفاصيله الشهيرة والمعروفة (مثل تأول دلالات الصلاة والحجج والصوم، وكذا معاني كل من الزنا، والشرك والقذف الخ. .) والذي يدل على رقبتها في الدين، بل وعلى رفضها له واستهتاره به. فأما أهل السنة والجماعة، الفرقة الناجية، بل وعموم المسلمين فهم لا يقولون في أمور تلك العبادات والمعاني ولا يتأولونها، وإنما هم يعدونها من أبواب المنقول التي يجب اعتماد السمع وحده طريقاً في الأخذ بها - فليست المعرفة الشرعية (حسب ما رأينا في نص سابق للغزالي) سوى أحد أقسام المعرفة الثلاث التي يضبطها مجال المعقول وتعين قدرة العقل وسلطته - ولعل القليل من التمعن يكفي للقول بأن للعقل مسؤولية وضلعاً في ركوب سفينة الهدى والرشاد، وفي بلوغ شط النجاة. وبعبير آخر فإن سبيل الحق، وهو ما يملك العقل أن يوصل صاحبه المتعلق به إليه، يلتقي مع سبيل النجاة، وهو ما يكون التثبيت بقول السنة والجماعة ضامناً للوصول إليه. فأهل الحق، لاعتمادهم على العقل حين يعرف مداه وقدرته، لا بد ناجون، وأصحاب الفرقة الناجية، لحملهم الدين بحمله الصحيح الذي لا تشوبه أضرار الشرك والوثنية التي تعلق بآراء الباطنية، لا بد أن يجدوا في العقل مرفأً وملاذاً. وأما خصمهم، أي نقضهم المطلق، فإن الحكم الشرعي بالتكفير يلزمهم بقدر ما يصيبهم الحكم العقلي بالتخطئة فلا يخطئهم أبداً - وهذا هو النصر الجديد الذي يخرج العقل مزهواً به من معركته الحامية ضد الباطنية.

ثغرة واحدة فحسب تحوم حولها شكوك المتكلم الأشعري ويخشى أن يجد الخصم فيها منفذاً يعبر إليه من خلالها فيفسد على العقل ما يحظى به من وثام

مع النقل فيسيء إليه بذلك الإساءة كلها. وهذه الثغرة تتعلق بلحظة من لحظات الحجاج الكلامي ضد دعاة بطلان النظر، إنها اللحظة التي يعلن فيها استحالة التعليم عن طريق المعلم المعصوم وبطلانه. أليس نفي التعليم، عن طريق معلم مخصوص بالمعصمة، نفياً للتعليم مطلقاً؟ ألا يكون ذلك التزاماً بطريق الرأي والاستدلال وحدهما وانكاراً للسمع؟ نعلم ما في التهمة من خطورة قاتلة تسلم صاحبها إلى الكفر رأساً: فالشريعة كلها تثبت سماعاً، أي نقلاً متواتراً عن صاحب الشرع، والمبدأ الأشعري ذاته يقضي أنه لا تكليف قبل ورود السمع - بمعنى أنه لا ديانة ولا تدين، وما يلزم عنهما من الكفر والايمان، قبل نزول الوحي وقيام النبوة. ولا شك أن أهل التعليم قد ضخموا هذه التهمة تضخيماً هائلاً وجندوا كل طاقاتهم الكلامية ووسائلهم في الدعوة من أجل التشنيع على خصومهم الأشاعرة بسببها. ولا شك أن الأشاعرة، والغزالي في مقدمتهم وعلى لسانهم، قد اجتهدوا في إبعاد التهمة عن أصحابه بل، وعلى عادة المتكلمين، حاول أن يصيرها لا إلى نصر جديد مؤقت، بل إلى انتصار شامل وساحق يحسم به في الحرب برمتها. ذلك ما يبدو أن أبا حامد قد سعى إليه في ثالث النصوص التي أشرنا إليها من النصوص التي كتبت في إبطال الرأي الباطني وهو كتاب «القسطاس المستقيم» والذي يظهر لقارئ الغزالي أن صاحب «معيار العلم» و«محك النظر» كان مزهواً به وذاكراً له في جملة كتبه الأثيرة لديه. فلنفق عند هذا الكتاب برهة قصيرة تكون غاية سعينا في استقصاء أمر العلاقة بين النجاة والحق عند الأشاعرة، ونهاية نظرنا في تأهب العقل الأشعري واستعداده لتحمل المسؤولية العظمى المعول عليه فيها القيام بها وهي النظر في الذات الإلهية من وجه أول، ثم النظر في النبوة وصدق النبي من وجه ثان.

يجادل الغزالي، في «القسطاس المستقيم»، خصماً هو «رفيق من رفقاء أهل التعليم» يصوره لنا قليل الخطر لنقص تجربته ولغروره ولعدم تقديره قوة الحجة وبيانها حق قدرها عند خصومه السنة. وللجدل موضوع واحد محدد هو التعليم، نواة العقيدة التعليمية وأساس المذهب الباطني برمته. يتهم المجادل

الباطني خصمه الغزالي بأنه ينكر التعليم وطريقه في الوصول إلى المعرفة من جهة أولى وبأنه لا يرى للمعرفة إلا طريقاً واحداً هو طريق الرأي والقياس. يخاطبه قائلاً: «أراك تدعي كمال المعرفة، فبأي ميزان تدرك حقيقة المعرفة؟ أميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس، أم يميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعلوم - وما أراك تحرص على طلبه؟»⁽²⁸⁾. وأول رد للغزالي على هذه التهمة هو قوله الضمني بأن في الأمر مغالطة جديدة من مغالطات التعليمية يتعين البدء بالكشف عنها وذلك بتوضيح ما يعتقد حقا في موضوع التعليم، وهو غير ما يدعي التعليمي أن الغزالي يكون عليه. وأبو حامد يعلن أنه لا ينكر التعليم كما يقول عليه الباطني ولكن لديه للتعليم تصوراً هو غير ذاك الذي يدين به الخصم التعليمي. فهو ينكر التمسك بمحض الرأي والقياس ويستعبد بالله من الاعتصام بهما «فذلك ميزان الشيطان» ولا يمسك به إلا ضال أو مضلل، أما هو فهو على عقيدة أهل السنة التي تعلم أن في الدين «دقائق لا تدرك إلا بنور التعليم المقتبس من إشراق عالم النبوة». فالتعليم، طريقاً للمعرفة، قائم وجوباً ولكنه لا يكون تعليماً إلا «من إمام الأئمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، ﷺ، فإنني وإن كنت لا أراه فإنني أسمع تعليمه الذي تواتر إليّ تواتراً لا أشك فيه. وإنما تعليمه القرآن، وبيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن». وهكذا يوضح لخصمه، منذ الفقرات الأولى من الكتاب، الفروق الجوهرية في التصورين: تصور الباطنية التعليمية للتعليم، وتصور أهل السنة الأشاعرة له. فحيث يقتضي الأول معرفة الباطن ووجود الامام المعصوم وجوباً، يقوم التصور الثاني على حجية السماع والخبر المتواتر الذي لا يحتمل شكاً في قائله أو ناقله.

ولكن قول الغزالي يحمل، كما نلاحظ ذلك، دعوى جديدة يتحول التعليمي بها إلى دور المطالب ويكون أبو حامد في موقف المدعي الذي يكون عليه أن يثبت صحة ما يدعيه. والدعوى هي أن في القرآن موازين أولاً، وثانياً أن تلك الموازين يمكن للعقل أن يدركها وأن يجعل فيها قسطاً مستقيماً يزن به ومعياراً

(28) الغزالي - القسطاس المستقيم. (تحقيق فيكتور شلحت). المطبعة الكاثوليكية، 1959، بيروت. ص 41.

يمكنه الاستعانة به والاعتماد عليه . فأما الشق الأول من الدعوى فأمره يسير ويكفي المتكلم الأشعري أن يأتي فيه بآيات من سورة الرحمن وبأخرى من سورة الحديد حتى يسكت خصمه . وأما الشق الثاني من الدعوى فهو ما يتوقف عنده ليلويه ما يلزمه من الشروح والتوضيحات، ليفصل في أمر موازين القرآن هذه التي يجعل عددها خمساً هي : ميزان التعادل الأكبر، وميزان التعادل الأوسط، وميزان التعادل الأصغر، ثم ميزان التلازم فميزان التعاند أخيراً ويقول عنها إنها «هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها، فمن تعلم من رسل الله ووزن بميزان الله فقد اهتدى، ومن عدل عنها إلى الرأي والقياس فقد ضل وتردى»⁽²⁹⁾ . فموجب تلك الموازين كانت حجة القرآن، على منكري الربوبية ونفاة الوحدانية، دامغة وبها أمكن لنبي الله إبراهيم أن يفحم مجادله افحاماً لا يقدر معه على قول شيء .

قد يتبادر إلى ذهن القارئ السؤال التالي : هل هذه الموازين الخمسة التي يتحدث عنها الغزالي ويقول إنه يستخلصها من القرآن هي نفسها، أو بعضها على الأقل، أنماط البراهين التي يذكرها في المقدمة المنطقية الطويلة لكتاب «المستصفى»؟ وبالتالي فهل يقصد أبو حامد أن ما يقتضيه (بلغة المناطقة) من حجج قرآنية يمكن صياغته صياغة كلامية حجاجية؟ . الحق أن الخوض في المسألة كلها (اثارة السؤال وصياغة الجواب) ليس مما يعنيننا أيضاً في مستوانا هذا من العرض بل هو سيفتح أمامنا دروباً نخشى أن يفضي بنا سلوكها إلى غير ما نرومه من غرض أصلي وهو تبين دور العقل وفاعليته في تحصين قول أهل السنة والجماعة، الفرقة الناجية . صحيح أن ذلك الدور لا يبين، لقارئ «القسطاس المستقيم»، إلا بوقوفه عند دقائق القول الجدلي وفحصه لمقدماته واختباره لتأنيدها وكشفه في الأقيسة تلك عن وجوه الانتاج وعدمه . ولكن الإبانة للأمور على هذه الأنحاء لا تكون إلا لمن كان يروم القراءة «المنطقية» التقنية الدقيقة وأما نحن فيكفيها التنبيه على الأمور في مجملها، على ما كنا نراه الأكثر افادة وجدوى لما ننشده من قراءة تروم تقصي فاعلية العقل الأشعري الكلامية اجمالاً .

(29) الغزالي - القسطاس المستقيم . ص 43 .

يخاطب الغزالي مجادله التعليمي، عقب انتهائه من عرض الموازين الخمسة، قائلاً: «واعلم أن كل ميزان ذكرته من موازين القرآن، فللشيطان في جنبه ميزان ملصق به يمثل بالميزان الحق ليوزن به فيغلط. ولكن الشيطان إنما يدخل من مواضع الثلم، فمن سد الثلم وأحكمها أمن من الشيطان»⁽³⁰⁾. والشيطان في هذه الصورة هو التعليمي طبعاً أو هو قوة التلبس التي يسخرها التعليمي من أجل التمويه على الأتباع والمقلدين - وليس توضيح هذا الأمر الواضح في ذاته ما نريد أن ننبه إليه. ما نريد أن ننبه إليه هو هذا التلازم الموجود بين الضلال والنجاة من جانب، وبين الباطل والحق من جانب آخر. فهنا زوجان ينتظمان في حقيقة الأمر على النحو التالي النجاة - الحق / الضلال - الباطل: فحيث يكون الحق (= الصواب، ومن ثمة العقل) تكون النجاة (= التمسك بقول أهل السنة والفرقة الناجية، ومن ثمة النقل). وبالمقابل فحيث يكون الباطل (= الخطأ، ومن ثمة توهم العصمة في المعلم) يكون الهلاك (= القول برأي الباطنية، ومن ثمة التردّي في هاوية الكفر). تلتصق موازين الشيطان بموازين القرآن وتتحين الفرص للتمويه والتدليس ما دامت هنالك ثلم لم تسد، والغزالي يجد نفسه في مأمن من تلك الثلم فهو قد سدها وأحكم أبقائها إذ عرفها أولاً وأحصاها «ومواقع ثلثة عشرة، وقد جمعتهما وشرحتها في كتاب «حك النظر»، وكتاب «معيّار العلم» إلى غير ذلك من دقائق في شروط الميزان»⁽³¹⁾. وذلك عند الغزالي غاية للبيان والوضوح في القول بأن العقل إذ يشرع في المنطق القواعد التي تعصم العقل من الوقوع في الزلل في الأقيسة والبراهين فهو يعاضد موازين القرآن ويسد مكامن الأخطار التي يتسرب منها الشيطان. وهو ما يرجع به إلى تأكيد قاعدته التي تقضي بأن الحق والنجاة صنوان، وأن أهل الحق (= الأخذون بالنظر والمعتصمون بالمنطق) هم بالضرورة أهل النجاة، أصحاب «الفرقة الوحيدة الناجية» (= السائرون على طريق السنة والجماعة - وبالتالي: من كانوا في الكلام على مذهب أبي الحسن الأشعري).

يبقى بعد هذا التنبيه الاجمالي تنبيه آخر نعود فيه مع الغزالي إلى ما سبق له

(30) الغزالي - القطاس المستقيم. ص 72.

(31) ن. م. والصفحة.

تقريره في مؤلفات أخرى أمثال «الاقتصاد»، و«المضنون به»، و«الرسالة اللدنية»، و«الجام العوام»، بل ونعود به إلى ما تقرر قبل الغزالي عند الأشاعرة المتقدمين وما سبق لنا الوقوف عنده في الفصل السابق: وجوب التنبيه إلى أصناف الناس ولزوم التمييز فيهم بين الخاصة والعامة وما ينبغي لكل منها. ولئن كانت هذه المسألة منتهية بدورها فإن في التذكير بها مغزى وفائدة عند المتكلم الأشعري. فأما المغزى فهو الاستحضار الدائم لوجوب التسليم بأن الجدل والكلام والحجاج بالأدلة العقلية أمور لا تعني عوام الخلق بل هي مقتصرة على الخاصة المعدة لذلك بحكم الطبع والمراس. وأما الفائدة فهي أن المتكلم الأشعري، بسبب المغزى المذكور، ينجح في نزع فتيل ما دسسته الباطنية من متفجرات، وذلك بالمباعدة بينها وبين العامة وفي حمل الباطنية على نقل المعركة إلى غير ما تقدر عليه من أسلحة ووسائل: إلى مجال الخاصة وسمائها، خاصة أهل الحق الفرقة الناجية.

يشعر المتكلم الأشعري بأنه قد حصن لفكره قلاعاً منيعة يجتمى خلفها، فهو قد بلغ من النيل من الخصم الأكبر والعدو مبلغاً عظيماً، ويطمئن على قدراته في التشييد والبناء، تشييد العقيدة الأشعرية وبناء صرحها، فهو قد أزاح الخصم العنيد جانباً وسيره إلى حيث لا حول له ولا قوة. وبالجملة فهو يشعر بتحقيق نصر مزدوج: نصر هو انتصار للعقيدة السنية برمتها، ضدّاً على أشد خصومها ضراوة، وهم الشيعة الباطنية. ونصر، يستمد من هذا المعنى ويحصل بسببه، وهو الانتصار للعقل وقدرته على المضي قدماً إلى الأمام في التأسيس لأصول الدين وتدعيم صرح الاعتقاد: فللعقل أن يمضي الآن، واثقاً من نفسه ومدركاً لطاقته وقدرته في إقرار الألوهية أولاً، ثم لطاقته تلك في الالتباس لحقيقة النبوة وصدق النبي حججاً قوية دامغة.

ذلك تقدير الأشعري واعتقاده بيد أن أسئلة تتورنا حول معنى ما قام به المفكر الأشعري (في النصوص التي وقفنا عندها) في تشريعه لمعنى النجاة وأسبابه، ولحقيقة ما سعى إلى إقامته من ربط، بين العقل والمعتقد الأشعري، وإلحاله للحروب العديدة التي كان على الأشعرية أن تخوضها مع الخصوم من

علماء الكلام إلى حرب واحدة ليس للفرقاء فيها أن يجاوزوا الافتراق في فرقتين اثنتين كبيرتين.

• • •

يبدو أن في وسعنا، منذ الآن، أن نبدي ملاحظة عامة أولى تتعلق بالخطاب الكلامي عامة ويتميز بها الخطاب الأشعري خاصة لأسباب عساها نتضح لنا لاحقاً. وملاحظتنا هي أن الخطاب الكلامي غالباً ما يخفي القضية الفعلية، المحورية، التي تكون مثاراً للجدل لأنها تعبر عن مصدر الاختلاف الأصلي. فقضية القول في الترتيب الذي سارت عليه خلافة الخلفاء الراشدين بعد وفاة أبي بكر، وأحياناً منذ وفاة النبي، تصبح جدالاً حول قضية افتراضية: هل تجوز ولاية المفضول مع وجوب الأفضل؟ والقول في الأطراف المتحاربة في معركة الجمل أو حادثة التحكيم تصبح تساؤلاً كلامياً تجريبياً حول «الوضع» الديني لمرتكب الكبيرة: هل هو كافر؟ أم مؤمن؟ أم هو بالأحرى في منزلة بين المنزلتين؟ أم أن الأنسب أن «يرجأ» القول فيه إلى الله تعالى؟ والاختلافات المذهبية في طبيعة العلاقة بين النقل والعقل تصبح اشكالات كلامية شديدة التعقيد وجدلاً شديداً بين المعتزلة والسنة الحنابلة في أول الأمر ثم بين عموم السنة (على لسان الأشاعرة) وبين أصحاب العدل والتوحيد حول قضايا: الحسن والقيبح، والصالح والأصلح والاستحسان. . . والخلاف في القضايا «السياسية» غالباً ما يصير إلى اختلاف حول الجبر والاختيار، بل وحول علاقة الصفة بالموصوف والاسم بالمسمى وحول القرآن ذاته: أخلق هو أم غير مخلوق أم أنه يجب «الامتناع عن القول» في المسألة كلها. فطبيعة القول الكلامي تمنح به نحو التجريد والبعد عن تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، كما نقول اليوم. ثم إن «الهم الأيديولوجي» يلون المباحث الكلامية كلها بأساليب الأيديولوجيا الغزيرة (والتي يكون عن البعض منها بعض آخر) وطرقها في النظر إلى الموضوعات ومعالجتها. وإلى هذا كله تضاف طرق «البيان» ومناهجه وحمله للخلاف إلى ساحة النحو والبلاغة وأقوال أهل اللسان جملة. . . وفي ما وقفنا عنده، في الفقرات السابقة، من أقوال في معاني النجاة والهلاك والهدى والضلال براهين وأدلة تؤكد صدق ملاحظتنا هذه وتدعمها. لا، بل إن في أحاديث الأشعري

والباقلائي والبغداداي والغزالي عن الفرقة الناجية وشروط النجاة من جهة وفي تدليلهم على أسباب الهلاك ودواعيه من جهة أخرى ما يبرز سمة اختص به الأشاعرة وكانت من خصائص الخطاب الأشعري، الكلامي خاصة، والدالة عليه. فعلى أي نحو قد كان ذلك؟

لو أننا سألنا النصوص العقائدية الأشعرية عن معاني العقل وسلطته من جهة أولى، ثم عن حدوده وجوانب قصوره من جهة ثانية، وأجلنا السؤال أخيراً عن حقيقة الصلة بين العقل والنقل من جهة ثالثة لوجدنا للأشاعرة، وفي أقوالهم ذاتها وعلى ألسنتهم جميعاً، خصوصاً عدة مختلفين. ولا شك أن الخصم الأول الجلي، والذي لا تجد الأشعرية مفرأً من تسميته باسمه الحقيقي والمباشر، هو المتكلم المعتزلي. هو كذلك لأن الخلاف كبير وبارز حول مجمل الصلة بين العقل والنقل وعنه تنشأ الخلافات المذهبية المعروفة في معاني الصلاح والأصلح والحسن والقيح. وهو كذلك بسبب ما يقوم بين أصحاب الأشعري وبين أتباع وأصل والهديل والبصري من اختلافات في علاقة الذات بالصفات، وخلق القرآن وما إلى ذلك (عما سنصادف وجوهاً منه في الفصل المقبل). ثم إن المعتزلة، في فرقهم ومدارسهم، لا يشكلون الجانب الوحيد من الخصومة والاختلاف في قضية العقل وما يتعلق بها. فهناك الحنابلة، وفرقهم ومدارسهم تجعلهم شيعاً ومذاهب وتقيم بينهم اختلافاً داخل المذهب ذاته. وبالتالي فإن معنى العقل وحقيقته يختلف القول فيه بين المعتزلة والأشاعرة والحنابلة، وطبيعة الصلة بين العقل والنقل تصير هذه الفرق الثلاث المذكورة تيارات ومذاهب يعسر التوفيق بينها. ولكن قارئ النصوص الغزالية الثلاث التي وقفنا عندها في الفقرات السابقة، لا يلمس عند المتكلم ما يعرفه فيه من استطراد مألوف في القول في العقل وفي سلطته وفي حدوده. بل، وربما بدا الكلام عن حدود لسلطة العقل أو التشكيك فيها غير وارد بتاتاً ولسنا ندري كيف يحصل التمايز، في هذا الجديث، بين الأشاعرة والمعتزلة مثلاً. فهل المتكلم الأشعري ينسى ذلك الخلاف الكبير ويغفل عنه أم أنه يتغافل عنه ويتناساه فحسب؟

الحق أن قضية العقل ذاته من حيث «وضعه المعرفي» ومن حيث «الشروط الاستيمولوجية» لكونه وفعاليته لم تكن تعني المتكلم الأشعري فيما كان يخوض

في كلامه في النجاة والهلاك وفي الهدى والضلال. وإنما العقل، في السياق كله، بدليل عن شيء آخر، أو، بالأحرى، نائب عنه فهو يقوم مقامه. نعلم أن المثليين عند المتكلمين هما كل شيئين يقوم أحدهما مقام الآخر «وينوب منابه». وفي هذا المعنى يجوز الكلام عن «مثل ايدولوجي» مثلاً يجوز الحديث عن مثل معرفي يجعل «كل شيئين استويا في جميع صفات النفس منها مثلاً». كما وقفنا عند الجويني في قول سابق. وكما ذكرنا، أعلاه، أن القول في مرتكب الكبيرة عند المتكلم هو، في حقيقته، قول في «الوضع الديني» للأطراف المتحاربة في معركة الجمل فإنه يجوز القول، قياساً على هذا المعنى، أن المنوب عنه في حديث المتكلم الأشعري عن العقل في قضية النجاة والفرقة الناجية هو ما جعلت منه الايدولوجيا «مثلاً» وفرضته فرضاً. المنوب عنه أو الأصل في الخلاف له أسماء متعددة ولكن المسمى فيها واحد: فهو يسمى حيناً أول «الاختيار» وحيناً ثانياً «الاجماع»، وطوراً ثالثاً «العقد والحل». فالمسمى واحد وإن تعددت التسمية والقصد واحد وإن تعددت السبل المؤدية إليه. القصد واحد وهو القول بغير ما قالت به الشيعة في تاريخ الخلافة الاسلامية: هو القول بأن الخلافة تكون عن طريق «الاختيار» والانتخاب وليس بواسطة «العهد والوصية». وهو القول بأن «المجمعين»، إذ أجمعوا، فإنما عن «العقل» صدروا بإقرار شرعية خلافة الخلفاء الراشدين وفي الترتيب الذي كانت عليه شهدوا ونطقوا. كانت المعركة «الفورية» التي استوجبت «الايدولوجيا» على المتكلم الأشعري أن يخوضها و«المهمة» التي رسمتها له باستعجال وإلحاح شديدين هي مهمة التصدي للخصم الباطني بكل سلاح وسبيل. ولذلك فإن «الوضع المعرفي» وكذا «الشروط الاستيمولوجية» للعقل كل هذا لم يكن ليعني المتكلم الأشعري أو «يشغل باله» بكيفية مباشرة. ولو شئنا أن نعبر عن هذا الوضع بلغة أخرى، تبين عن مغزى الموقف الأشعري وتكشف في الآن ذاته عن طبيعة الحرب الايدولوجية التي خاضها المتكلم في نصرة المذهب، لقلنا: إن «التناقض الرئيسي» (وهو الخلاف مع الشيعة الباطنية) قد قاد، وبكيفية تكاد تكون تلقائية، إلى إلغاء «التناقضات الثانوية» (وهو الاختلاف مع المعتزلة من جهة ومع الفرق الأخرى من أهل السنة من جهة أخرى) أو بالأحرى إلى اخفائها إلى

حين القضاء على التناقض الأكبر وإزالته . والخلافات مع الفرق «الأخرى»؟ باستثناء «الباطنية» - ولا ننسى أن الأشاعرة أكدوا الاستثناء هذا وأعلوا من شأنه - في قضية العقل وما يرتبط به من مسائل وموضوعات ستعود إلى الظهور وستطفو، مرة أخرى، على السطح بمجرد ما يتعد المتكلم الأشعري عن القول المباشر في مسألة الإمامة ومتعلقاتها - وبالتالي بمجرد ما ترتخي قبضة الايديولوجيا وتخف شدة المراقبة فيها .

ولكن، هل كان في إمكان تلك «المراقبة الايديولوجية» أن تخف شدتها وأن ترتخي قبضتها القوية الماسكة بتلابيب المتكلم الأشعري؟ وهل يمكن للقول الكلامي أن يكون ويعمل في استقلال عن «الايديولوجي» وابتعاد عنه؟ يبدو أننا، إذ نصير إلى طرح هذين السؤالين وما شابههما فنحن نصل فعلاً إلى ما كان في الخطاب الكلامي الأشعري مميزاً له وخاصاً وبما كان بالتالي علامة أولى مميزة للخطاب الأشعري اجمالاً .

فأما الجواب عن السؤالين المذكورين فهو سلب ونفي في الحالتين معاً . فليس في إمكان القول الكلامي أن يعمل في معزل عن «الايديولوجي» وفي استقلال عنه، اللهم إلا أن يكون ذلك في نسبة كبيرة، وقليل من الحفر والنبش في أبواب الكلام وفصوله يدل على ذلك ويؤكدده . وهو قد كان كذلك لأن «القول في الإمامة» هو الجذر والأساس ولو كره الجويني وتلميذه هذا القول منا ورفضاه . فلا يغرنك أن يكون القول في الإمامة هو آخر أبواب «كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» فتجعل من الترتيب «المكاني» أو الهندسي للكتاب ترتيباً في الأهمية والاعتبار . ولا يصرفك عن هذا الاعتقاد قول إمام الحرمين، وهو يستهل الكلام في الإمامة، ان «الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله»⁽³²⁾ . لا ولا نجد عنك قول تلميذه إن «النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات فيها من الفقهيات، ثم إنها مشار

(32) عبد الملك الجويني - كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (تحقيق أسعد تميم) مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، بيروت - ص 345.

للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائف بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ⁽³³⁾ فإن للايديولوجيا منطقها الذي لا يدفع إلى المواربة والحجب فقط بل يحمل أحياناً عديدة على الاعلان والجهر بنقيض ما يشهد عليه واقع الحال ويكشف عنه «فحوى الخطاب» ومضمونه. وفي الأشعرية كان كل شيء يجعل من القول في الإمامة لا «أصلاً من أصول الاعتقاد» فحسب وليس «مهماً» من بين «المهمات» ولكنه يجعل منه الأصل الذي عنه تكون الأصول الأخرى والأهم الذي عنه تكون المهمات الأخرى أو هو يجعل منه على الأقل، وكما قلنا في الفصل السابق، العامل الحاسم الذي يقوم في علم الكلام بعمل «التحديد في المرتبة العليا».

ولا تملك «المراقبة الايديولوجية» أن تضعف وتقل سطوتها على العقيدة الأشعرية لأن تلك المراقبة ثابتها الأكبر وصانع لحمتها وعمار وجودها. يشهد بذلك تاريخ تشكل الفكرة الأشعرية وتكونها في تاريخ الاسلام: بدءاً من أبي الحسن الأشعري ووصولاً إلى أبي حامد الغزالي. ولو أننا شئنا أن نبحث عن أنخص ما يميز الأشعرية، وقد نظرنا إليها من زاوية نشأتها التاريخية في دائرة الفكر السني في الاسلام، لقلنا إنه ارادتها الثابتة في التميز، سياسياً عن الخصم الشيعي مثلما كان لها وجهها الآخر في سعيها إلى التميز، من حيث المعتقد الكلامي، عن المعتزلة من جانب أول وعن الحنابلة وتياراتهم من جانب ثان. ولكن طبيعة العمل الايديولوجي وديناميته الفاعلة جعلتا من الارادة في التميز عن الخصم الشيعي ما يعين للأشعرية مواقعها من القول السني من جهة ومن القول الاعترالي من جهة أخرى.

الحق أن ما جاء أول الأمر في صورة ملاحظة عامة تشمل عموم الخطاب الكلامي، وكان سمة تميز الخطاب الكلامي الأشعري، يصبح خاصية من خصائص الخطاب الأشعري اجمالاً وثابتاً من ثوابته. وإذن فإنه يسعنا أن نقول في نتيجة أولى عامة كذلك: إن القراءة الواعية للخطاب الأشعري والبحث الجاد عن مكنونات الخطاب الأشعري ومكوناته يجب أن تكون في كافة

(33) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد (تحقيق عادل العوا) - دار الأمانة، 1969، بيروت - ص 213.

الأحوال، أي في أشكال الخطاب وتنوعه، بحثاً عن البعد الايديولوجي الخفي أو المحتجب واستنطاقاً يروم اكراه الخطاب على البوح بالخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه. فلنجعل من هذه النتيجة إحدى قواعد تحليل الخطاب الأشعري وبنداً من بنود القراءة وبروتوكولاتها ولنمضي فنرى ما عسى معالجة المتكلم الأشعري لموضوعات علم الكلام الكبرى تكشف عنه وما عسى أن يبين عنه «نظرنا» في النظر الأشعري في أصول الدين وفي عمل التأصيل لأصوله.

الفصل الثالث

النظر في الذات الإلهية

«فلا نظر إلا في الله، ولا مطلوب سوى الله».

الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد

يستدعي «النظر في الله»، عند المتكلمين، الإحاطة الشاملة بثلاث من القضايا الكلامية الكبرى وهي قضايا الربوبية، والوحدانية، والصفات الإلهية. والإحاطة الشاملة تعني، عند المتكلم، أن يقدم لكل مبحث من المباحث الثلاثة بما يلزم له من التمهيدات والمقدمات كما تعني وجوب «إشباع القول» في كل ما يتفرع عن كل مبحث من فصول وفروع وما ينتج عنه من آراء ودعاوى. ومعلوم أن موقف المتكلمة في الاسلام، على اختلاف فرقهم، هو القول في هذه المباحث الثلاثة بالإثبات: اثبات وجود الله خالقاً للكون ومحدثاً له من عدم، فلا اختلاف بينهم في وجوب الربوبية، ولا اختلاف بينهم في الأسس الكبرى التي تقررها. وإثبات وحدانية الإله وحدانية تامة تفيد التنزيه المطلق ونفي كل معنى للتشريك، إن في الصفة أو في الوجود، وعند هذا القول وما يفيدته يبتدىء الخلاف بين المتكلمين وترسم الفروق بين المذاهب، بناء على ما تلتزمه من آراء في ذلك. وأخيراً اثبات الصفات الإلهية على عدد معلوم، وعند هذه المسألة تعظم الفروق وتتسع بين المتكلمين وتتصب كل فرقة لمنصرة مذهبها وتقويض المذاهب الأخرى المخالفة فيصبح الخلاف في مسألة الصفات ونسبتها إلى الذات

الإلهية، والاختلاف في أمر ما ينتج عنها من معاني هو أساس الاختلاف ومداره. ومعلوم كذلك أن الأشعرية يدرجون عند مؤرخي الفرق الكلامية، في مسألة الصفات، ضمن «الصفاتية» - أي أولئك الذين يقولون بوجود الصفات الإلهية وإثباتها على نحو يفيد الإضافة والزيادة إلى الذات في حين أن الأشاعرة أنفسهم ينعنون قولهم في الصفات بكونه طريق «الاقتصاد في الاعتقاد». والاقتصاد، عندهم، هو التوسط في القول بين ما يرونه من المعتزلة «إفراطاً» في التنزيه وفي تعرية الذات الإلهية من الصفات مما يحمل على التزام القول بـ «التعطيل»، وما يعدونه عند الحنابلة «تفريطاً» وجموداً يجر أصحابه إلى القول بالتشبيه والتجسيم. وعلى كل فليس بسط رأي الأشاعرة في الألوهية وما يتعلق بها مقصدنا، ولا هدفنا هو تبين معنى هذا الاقتصاد وحقيقته، عن طريق الموازنة بين رأي المعتزلة وقول الحنابلة. فقد أشبع المؤرخون والدارسون القضية بحثاً، فضلاً عما صنفه الأشاعرة من مؤلفات، ففيه كفاية وغنى. ثم إن ما التزمنا به من برنامج في القراءة، قراءة النصوص الكلامية الأشعرية، يبعدنا عن هذه الطريق ويصرفنا عنها.

بيد أن ضرورة الانتباه اليقظ إلى برنامجنا، بحسب ما أعلننا عنه، تدفعنا إلى التذكير، كلما لزم ذلك، بأن ما يعيننا في كلام الأشاعرة في أصول الدين هو طريقة المعالجة وكيف النظر وليس مضمون كلامهم ذاته. ثم إن «كيف النظر» هذا لا يعيننا إلا من حيث أنا نتخذه دليلاً على عمل العقل وفاعليته، على العقل باعتباره مشرعاً للمبادئ الكلية للمعرفة وأصول النظر أو العقل بحسبانه عقلاً مكوناً (بكسر الواو). أو كما قلنا، في السابق، فإننا ننشد الوقوع على المفاهيم الأولية التي تنتج عن فاعلية العقل تلك وتنظم فيما بينها في حقل دلالي مقفل وتام التكوين فلا يخرج العقل عن الالتزام بحدود ذلك الحقل وبجماله. وبالتالي فنحن نرقب قول الأشعرية لهدف وغاية معلومين، ونحن نستنتق الخطاب الكلامي الأشعري عسانا نقع خلف القول المعلن والمفكر فيه عما كان مضمراً وغير مفكر فيه.

فلنتنظر، من أجل هذه الغاية إذن، في «نظر» الأشعرية في هذه المباحث الثلاثة، ولنقرأ ما كتبوه في ذلك على نحو يمكننا من استيفاء ما نطلبه من نتيجة -

ولنساير المتكلمين أنفسهم في ترتيب النظر في هذه القضايا الثلاثة على النحو الذي سلكوه فيكون أول وقوفنا هو الوقوف عند نظرهم في مبحث الربوبية.

الربوبية هي الإقرار بوجود الله خالقاً للكون وصانعاً محدثاً له من عدم. وهذا الإقرار لا يتم إلا بوجود الدليل القاطع، وثبوته هو التدليل على حدث العالم وحاجته إلى الصانع المحدث الذي يصيره من العدم إلى الوجود. وإذن فإن البرهنة على وجود الإله، الخالق والصانع، تتحول إلى البرهنة على قضية أخرى هي خلق العالم واستحالة صنعه لا عن صانع كما يقول المتكلمون. هذا ما يتوافق كلية مع المسيرة العقلية التي يسير المتكلم وفقاً لمبادئها وبرنامجهما في النظر والتي تقتضي الاتجاه من الأدنى (= العالم - المخلوق) إلى الأعلى (= الله - الخالق) وتلك هي الطريقة المثلى في الاستدلال والنظر عنده، إنها طريقة الاستدلال بالشاهد (= العالم) على الغائب (= الله). فكيف يقوم الدليل على حدث العالم عند المتكلم الأشعري؟ يجيبنا أبو المعالي الجويني:

«اعلموا، تولى الله ارشادكم، أن القول في حدث العالم ينبي على تقديم أصول، وشرح فصول، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم. فمما يحتاج إلى بسط القول فيه: الشيء ومعناه، والجوهر وحقيقته، والعرض وماهيته. وأول ما نقدمه إيضاح معنى الشيء»⁽¹⁾. والحق أن إمام الحرمين لا يرسم بهذا التصميم الخط الذي سلكه في «الشامل» تبسيطاً وفي «الارشاد» توسطاً في القول بين البسيط المسهب والوجيز المختصر ولكنه ينطق بلسان الأشاعرة جميعهم ويتكلم على النحو الذي تحدّد به برنامج البحث في المسألة عندهم، منذ أن صنف الباقلاني «التمهيد» وكتب البغدادي «أصول الدين». ولكننا لا نرى حاجة لنا في البدء بالكلام في الشيء ومعناه، على نحو ما يقترحه علينا الجويني، بل ولنا نرى للخوض في مسألة الشيء ضرورة على الإطلاق. ذلك أن القول في الشيء ومعناه يرجع بنا إلى أوليات علم الكلام وقضاياها التي تنزل عنده منزلة

(1) الجويني - الشامل - (سبقت الإشارة إليه). ص 123.

المقدمات والتمهيدات، في حين أننا نطلب قضية محددة بعينها هي قضية ثبوت الربوبية، بل ونطلب ذلك الثبوت لغرض واضح ومحدد. فلندع إذن مسألة الشيء ومعناه، ولنتنظر فيما قالته الأشعرية بصدد الجواهر والأعراض.

قبل أن نعرف ماهية كل من الجوهر والعرض ثم نتأدى من تلك المعرفة إلى اثبات حدوث كل منهما واستحالة القول بمقدمهما يلزمنا أن ندرك، اجمالاً، أن الجوهر والعرض هما ما لا يخرج عنها العالم. ذلك أن «العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عز وجل، والعالم نوعان: جواهر وأعراض - كما يقول البغدادي⁽²⁾. كذلك يلزمنا أن نتذكر بأن الموجودات، كلها، لا تخرج عند المتكلم عن قسمين اثنين: «منها ما لوجوده أول ومفتتح، وهو الحادث (...). ومنها ما لا أول لوجوده وهو القديم». ثم إن المتكلم يقول عن هذه القسمة إنها «قسمة بدئية نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها، فإنها مستندة إلى نفي وإثبات وليس بين النفي والإثبات رتبة»⁽³⁾. واستناداً إلى هذه القاعدة فإن وجود العالم لا يخرج عن حالين اثنين: فإما وجود ليس له أول ولا بداية، وإما وجود له أول معلوم عقلاً وبداية مقدرة منطقاً ونظراً. ودعوى المتكلم الأولى هي أن وجود العالم لا يخرج عن الجنس الثاني من الحالين فلا انفكاك للعالم من محدث يحدّثه (وهذا هو معنى الربوبية). ودعوى المتكلم الثانية هي استحالة القول بأكثر من قديم واحد وذلك القديم الواحد، أو القديم وحده، هو الله (وهذا هو معنى الوحدانية).

والآن: ما الجوهر أولاً؟ وما العرض ثانياً؟ وما القول في اجتماعهما ثالثاً وقد أدركنا، ضمناً، أن معنى العالم يقوم في اجتماعهما؟

«فإن قال قائل: ما حقيقة الجوهر؟ قلنا: اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك. فقال بعضهم: ما يقبل العرض. واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال: جد الشيء خاصيته، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعداه وقبول الجوهر للعرض مرتبط بغير الجوهر وهو ينافي حقيقة الخاصة. قلنا لا معول على

(2) البغدادي -. أصول الدين. (سبقت الإشارة إليه). ص 33.

(3) الجويني -. الشامل. (سبقت الإشارة إليه). ص 139.

العبارات وإنما المطلب منها المعاني وقبول الجوهر للعرض صفة تخصه إذ الجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو في نفسه عليها وهي صفة نفسية (. . .) وقال بعض الأئمة: الجوهر ما يشغل الحيز أو التحيز، ولا معنى لقول من يقول إن التحيز مجهول - والمقصد من الحيد البيان، فإن التحيز معقول وكذلك شغل الحيز إذ الحيز يعبر عن الناحية والجهة، وحيز التحيز اختصاصه بجهته، وهذا بين لمن تأمله غير ملتبس (. . .) والجوهر: كل جزء، وهذا من أحسن الحدود ويؤول إليه التحيز ولكنه أبين منه عند الاطلاق، وربما عبر القاضي عنه فقال: الجوهر ما له حد من المساحة⁽⁴⁾.

ثلاثة خصائص تميز الجوهر، وثلاثة صفات تصدق كلها عليه: فالجوهر أولاً هو ما يقبل العرض، والجوهر ثانياً هو ما كان متحيزاً أو ما كان شاغلاً لحيز، والجوهر أخيراً هو ما كان جزءاً وكان ذلك الجزء بالضرورة غير متحيز. ومن أجل تبين أفضل لحقيقة الجوهر نقف، برهة وجيزة، عند قول الأشعرية في كل صفة أو خاصية من الصفات أو الخصائص الثلاث هذه.

ألم المتكلمون على الخاصية الأولى الحاحاً شديداً وقدموها، جميعاً، على ما عداها وكان من علامات ذلك الإلحاح الشديد أن كان من المتكلمين من جعل تعريف الجوهر مقتصرأ على تعلقه بالعرض، وهذا شأن الباقلاني مثلاً. فالقاضي أبو بكر يذكر، في الباب الثاني من «التمهيد»، أن الموجودات توجد على ضربين لا ثالث لهما فإما «قديم لم يزل» وإما «محدث لوجوده أول» والعقل يستحيل عليه تصور ضرب ثالث في الوجود (على نحو ما أسلفنا الإشارة إلى ذلك). ولكن هذه القسمة مجرد تمهيد للقول بأن «المحدثات كلها تنقسم على ثلاثة أقسام: فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر. فالجسم هو المؤلف (. . .) والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً - لأنه متى كان كذلك كان جوهرأ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهرأ»⁽⁵⁾. ثم إنه لا مؤلف من مؤلفات الأشاعرة (بل والمتكلمين

(4) م. س: 142.

(5) الباقلاني - التمهيد. (سبقت الإشارة إليه). ص 17.

عموماً) يخلو من تخصيص باب واحد، على الأقل، في «إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض» لأن ذلك الإثبات هو السبيل، عند المتكلم، لإثبات حدث العالم ووجود القديم. لقد «جوزت الملحة خلو الجواهر عن جميع الأعراض» لأنها تصدر عن الفرضية التي تقضي بقدوم الهيولى أو الجواهر لأن «الجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى، والأعراض تسمى الصورة» (6)، وأما المتكلمون فيستحيل لهم القول بخلو الجواهر من كل عرض أو انفكاكه منه، وإذا كان منهم من يجادل في وجود الأعراض، أو كان منهم من يجمل أجناسها المتعددة إلى جنس واحد فإنه لا أحد منهم يبلغ به الأمر درجة رفض كل تعلّق للجواهر بالعرض. لا يقدر على قول ذلك، حتى وإن كان يضمّره أو يضمّر بعضاً منه، لأن معنى الجهر بالاعتقاد المخالف المضمر، إن صحّ ثبوته، هو الحكم بتفكك المعتقد في حدوث العالم وسقوطه من أساسه على نحو ما يبينه المتكلم في قوله باستحالة قدم الجواهر.

وكما أن المتكلم لا يمكنه أن يدرك وجود جواهر تعرى عن الأعراض فهو لا يقدر على تصور جوهر لا يشغل من المكان حيزاً. فإن «كون الجوهر متحيزاً هو صفة إثبات لازمة للجواهر ما استمرت نفسه وهي غير معللة بزائد على الجوهر فكانت من صفات النفس» (7). وصفات النفس، كما هو معروف عند الأشاعرة، صفات تلازم النفس، نفس الشيء، فلا تملك أن تنفك عنها، على خلاف الصفات المعنوية التي تملك ذلك فوصفك العالم بالعلم «معلل بالعلم القائم بالعلم»، أي أنها تلحق بالذات بعد أن لم تكن فيها كما أنها تملك أن تزول عن الذات فلا تعود، بعد أن كانت. لا بد للجواهر أن يتحيز في حيز يشغله أو، بلغة أخرى، لا بد له من مكان يتمكن فيه لأن «الجواهر غير مفتقر إلى مكان، إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جوهر، ثم يتسلسل القول في مكانه ومكان مكانه فيحوز عليه المكان ولا يجبّ له» (8). والأمر كذلك لأن ما يحويه العالم من جواهر فهو معلوم يحصيه العد ويدركه العدد وإن كان يبدو، لغير الناظر المتأمل، غير

(6) الجويني -. الإرشاد. (سبقت الإشارة إليه). ص 44.

(7) الجويني -. الإرشاد. ص 51.

(8) الجويني -. الشامل. ص 159.

ذلك. ذلك أنه مهما يكن من مركبات الأجسام وتأليفها وقبولها للقسمة والانقسام فإن لها غاية لا بد أن تنتهي إليها، لا بد للقسمة أن تنتهي إلى مفردات يكون كل منها «مفرداً في ذاته ينتهي الانقسام عنه»⁽⁹⁾. وبالتالي فلا بد للجوهر من أن يصادف الصفة الثالثة والأخيرة التي تكون له وهي وجوده المفرد الذي يكون به مفرداً بسيطاً لا مفرد بعده.

«اتفق الاسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزيئها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد وجزء شائع لا يتميز، وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة وعبروا عن الجزء بالنقطة وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم، وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجرام لا تتناهى في تجزيئها»⁽¹⁰⁾.

لتفكك الأجسام المركبة وانحلالها حد تبلغه فلا يمكنها أن تزيد عليه، وما لا يمكنها أن تزيد عليه في التفكك والانحلال، هو الوصول إلى حالة الجزء المفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، أو هو الوصول إلى حالة الجوهر المجرد في صورته الأصلية الأولى حيث الوجود كله «جواهر وأعراض»، وحيث تتجاوز الجواهر ولكنها لا تتداخل أبداً، لا يوجد جوهر في جوف جوهر آخر. ذلك ما صار عليه عموم المتكلمين في الاسلام باستثناء النظام فإنه ذهب إلى «تجويز تداخل الجواهر فقال: إذا تحيزت جملة، فيجوز وجود جملة بحيث وجودها»⁽¹¹⁾ فانفرد بهذا القول كما انفرد بالقول بأنه لا نهاية لتجزؤ الأجسام. وقد رد عليه الأشاعرة برودود يرون في بعضها أدلة من العقل وفي بعضها الآخر أدلة من النقل سترجع إليها بعد حين.

والآن، وبعد التعرف على خصائص الجوهر الثلاثة، لنا أن نتساءل: فما العرض وما صفاته المميزة له عن غيره؟ وفي تقصينا للإجابة نجدنا عند العرض، أمام صفات أو خصائص رئيسة ثلاث: العرض هو ما لا يصح بقاؤه، والعرض هو ما يقوم بالجوهر، وأخيراً فإن الأعراض أجناس متعددة وليست جنساً واحداً.

(9) البغدادي -. أصول الدين. (سبق ذكره). ص 35.

(10) الجويني -. الشامل. ص 143.

(11) الجويني -. الشامل. ص 160.

يقول الباقلاني «والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعبر عن الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني وجودها»⁽¹²⁾. وهذا القول هو ما يعبر عنه المتكلمون، بصيغة أخرى شهيرة، حين يقولون «العرض لا يبقى زمانين»، وهم يستدلون على ذلك بأدلة من السمع تدعم أدلتهم العقلية. يضيف الباقلاني، إلى قوله السابق: «والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى: ﴿تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة﴾ (الأنفال: ٦٧)، فسمى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان. وقول أهل اللغة: «عرض فلان عارض من حمى أو جنون»، إذا لم يدم به ذلك»⁽¹³⁾.

العرض لا يصح بقاؤه، أو هو لا يبقى زمانين لأن الجوهر لا يتحمل من الجنس الواحد في الأعراض إلا عرضاً واحداً. وهذا القول يفيد بأن الأعراض أجناس، ولكنه يفيد، قبل ذلك أن «الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر»⁽¹⁴⁾. وتلك هي الصفة الثانية الملازمة للعرض. فكما أن الجوهر يحـد بأنه ما يقبل العرض، فإن العرض يحـد بالمقابل بأنه ما لا يكون إلا بالجوهر. وعن ثبوت هذه الصفة للأعراض تلزمها، عند المتكلم الأشعري، أحكام نوجزها من كلام الجويني كما يلي: «منها أنها لا تقوم بأنفسها وتفتقر إلى محل غيرها، ومنها أنها لا تبقى، ومنها أنها لا تتحيز (. . .) فالعرض ما كان صفة لغيره»⁽¹⁵⁾. فالعرض لا يقوم بذاته، والعرض لا يقوم بالعرض، بل إن الأعراض لا تقوم إلا بالجواهر وإن استحالة «تعري الجواهر» منها هو الدليل الأقوى على وجودها.

تبقى الصفة الأخيرة بعد هذا وهي الصفة التي كان الحاح الأشاعرة عليها شديداً لأنهم يرون فيها إحدى «العلاقات المميزة» لمذهبهم، ويجدون فيها أحد أشياء تشكل الفارق الواضح بينهم وبين خصومهم من المعتزلة أساساً. ومن جملة ما كتبه أبو منصور البغدادي في بيان معنى تلك الصفة نقراً:

(12) الباقلاني. - التمهيد. ص 17.

(13) ن. م. ص.

(14) البغدادي. ص 33.

(15) الشامل. ص 150-168.

«وإعراض حدث ألواح حنيفة أوها أوها»، ويدخل في جسمها حربة والسكون والتأليف (...). والنوع الثاني من الأعراض الألوان ولا يخلو الجوهر من واحد منها (...). والنوع الثالث من الأعراض (الحرارة والرابع البرودة) (...). والنوع التاسع من الأعراض: الصوت، وجنسه عندنا غير جنس الكلام (...). العاشر منها: البقاء، وهو عرض يحدث في الجوهر (...). الحادي عشر، الحياة (...). الثاني عشر، الموت، وهو عندنا عرض...»⁽¹⁶⁾.

والبغداددي يعدد، بالإضافة إلى ما اقتطفناه من النص، أعراضاً أخرى منها العلم، والجهل، والشك، والاعتقاد، ومنها خصائص حسية مثل السمع، والعمى والبصر حتى يصل بها إلى ثلاثين عرضاً تم الإجماع عليها، فضلاً عن أعراض أخرى اختلف فيها أو في أحكامها - ولكن ما يعنيه هو أن يعلم قارئه بذهاب «أكثر مثبتي الأعراض إلى أنها أجناس مختلفة»، وأن أرجاع الأعراض كلها إلى جنس واحد يصير قائله إلى التهافت والتناقض، بل ويحيله إلى الكفر وكذلك هو الشأن عند النظام مثلاً. إذ عندما يقول بأن الأعراض ترجع، في تعددها وكثرتها، إلى عرض واحد فإنه يلزم من ذلك «أن يكون الكفر من جنس الإيمان، والقول من جنس السكوت، والعلم من جنس الجهل والحب من جنس البغض - وأن يكون فعل النبي ﷺ بالمؤمنين مثل فعل إبليس»⁽¹⁷⁾ - وهذا القول هو، بطبيعة الأمر، غاية الكفر والضلال ومنتهى التخطئ في الخطأ والكذب.

إذا ثبت صدق الصفات الثلاثة في العرض فإنه لا مندوحة عن قبول ما ينتج عنها، بكيفية تلقائية، ولا سبيل عن الإنصراف عما يقوم في تضاعيف تلك الصفات من معنى وهو القول باستحالة قدم الأعراض. فلا يكون القديم قائماً بغيره أبداً دون أن يكون مشاركاً لذلك الغير في القدم وداخلاً في جنسه، والحال أن العرض غير الجوهر. ولا يكون العرض قديماً، وهو، لغة، عارض يحدث بعد أن لم يكن وهو، عقلاً، سيصير بعد حدوثه إلى زوال إذ «العرض لا يبقى

(16) البغداددي. ص 42.

(17) البغداددي. ص 48.

رمانين». وما كان قدمه محالاً فإن حدوثه لازم، فالوجود لا يخرج عن الحالين أبداً (قدم أو حدوث) - وبالتالي فإن العرض حادث. وعن هذه النتيجة التي ينتهي إليها المتكلم تلزم نتيجة أخرى تكتسي، بدورها، صبغة الاستنتاج المنطقي وهي وجوب التسليم بحدوث الجوهر ذاته. ولعله يكفي في ذلك أن ننتبه إلى صفة الجوهر الأولى وهي استحالة عروه من العرض وما دام الجوهر متعلقاً، وجوباً، بما كان حادثاً فإنه لا انفكاك من التسليم بوجوب حدوثه، بل لعله يكفي أن نقف عندما يفيد الجنس الأول من أجناس الأعراض وهو الأكوان الأربعة حيث لا خروج عن حركة أو سكون أو عن اجتماع أو افتراق.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى القول بحدوث العالم إذن: فما دامت الأعراض حادثه، والجواهر حادثه، وما دام العالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض فإن العالم حادث وجوباً. ولكن شكاً يختلج في صدر المتكلم فلا يستطيع له دفعاً، واعتراضاً يتوهم الرد به على حججه فهو يبادر بمعالجته. والشك، على نحو ما يتوهم به الاعتراض عليه، هو سؤال المسائل: «لم أنكرتم أن يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها؟»⁽¹⁸⁾. ما المانع من حدوث الجواهر والأعراض، والعالم بالتالي، عن طبائع أولية على النحو الذي يصوره حكماء اليونان السابقون على سقراط؟ ولم لا تكون العلاقة بين العالم (= الجواهر + الأعراض)، وبين تلك الطبائع الأولى علاقة سبب بمسبب؟ لماذا لا ترجع نشأة العالم وكونه إلى مبدأ السببية الواضح أمره والمعقول تصوره؟... ولكن هل السببية منته أمرها ومعقول تصورها كما يذهب الفلاسفة إلى ذلك ويوافقهم عليه المعتزلة، بالتضمن أحياناً، كما يقضي بذلك قول عمومهم، وبالتصريح حيناً آخر على النحو الذي يفيد قول النظام في التولد، وقبله، في الكمون؟ يأتينا الجواب من صاحب «التمهيد»، في رده على فساد رأي «الفائلين بفعل الطبائع».

«مما يدل أيضاً على فساد ما يذهبون إليه من اثبات فعل الطبائع أنه لو كان الاسكار والاحراق والتبريد والتسخين والشبع والري، وغير ذلك مما يدعونه من

(18) الأبقلائي - التمهيد. ص 34.

الأمر الحادثة واقعاً عن طبيعة من الطبايع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواء. فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول الأجسام يوجب حدوث الاسكار والشبع والري، ومجاورة كل جسم يوجب التبريد والتسخين لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد (. . .) وفي العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الأجسام دليل على أنه لا يجوز أن يكون الموجب لكل شيء منه بعض الأجسام الذي هو مجانس لسائرهما. ولأن الشبع والري والاسكار ولو وجب عن تناول الطعام والشراب لوجب ذلك عند تناول الحصى والتراب والفت والحنظل، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل واللسان وسائر المائعات والجامدات أيضاً، لأنها من جنس الطعام والشراب (. . .) وكذلك يجب، لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحمى الشمس، لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله. فكان يجب أن يزيد الزرع وينمى، وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد لذلك ابداً وينمى وأن توجب له هذه الأمور الزيادة في غير ابان الزرع وحينه، كما توجب ذلك في وقت عادة خروجه⁽¹⁹⁾.

آثرنا أن نفسح للأشعرية أنفسهم حيزاً كبيراً من القول في مسألة السببية هذه، أو القول بإنكار السببية بالأخرى، لا لأن قولهم فيها هو إحدى العلامات المميزة لمذهبهم، ولا لأن قولهم فيها هو أحد مفاتيح الولوج إلى النسق الأشعري برمته، بل أردنا بذلك أن ننبه إلى الكيفية التي تتقرر بها للعقل بعض المبادئ الأولية أو المفاهيم الكبرى التي تؤسس ذلك العقل وتشيده، ويتم بها تكونه. تنفي الأشعرية ارتباط شيء يعتبر سبباً بشيء آخر يعتبر مسبباً، أو هي تنفي ما يعبر عنه المناطق في المعتاد بمبدأ السببية. وفي قول الباقلاني غنى وغناء عن تصدينا للمسألة بالشرح والإبانة، وفي قول الغزالي الشهير في العادة، والاقتران، والسبب، والتساوق ومثال القطن والنار والاحتراق كفاية وتحصيل،

(19) الباقلاني.. التمهيد. ص 39-42.

كما يقول الأصوليون، فما دام الطبع، أو فعل الطبع تدقيقاً في القول، ينتفي في رأي الأشعرية فإنه لا معنى لتعلق شيء بشيء آخر بل الأشياء كلها تتعلق بمن كان فاعلاً على الحقيقة، ولم يكن فاعلاً من حيث المجاز. نعم، هناك المشاهدة فعلاً، والمشاهدة والحس أحد مصادر المعرفة الأكيدة عند الأشعرية شأنها في ذلك شأن المعقول والمتواتر سمعاً، والحاصل تصديقاً والمشاهدة، في الأمثلة المذكورة كلها، تحمل على وجوب التسليم بالارتباط السببي بين فاعل، وهو السبب، ومنفعل هو المسبب. ولكن المشاهدة، وهذا ما يسهب الأشاعرة القول فيه وما يلتزمون له الحجة بكل طريقة وسبيل، لا تعني قيام السببية بل لعلها، في العمق، تقصيتها وتنفيتها. المشاهدة تعني حصول الاحتراق في القطن «عند» ملاقة النار، ولكنها لا تحيز القول بتاتاً بحصول الاحتراق «له» أو «بسبب» ملاقة النار. فالله، الذي هو فاعل الاحتراق على الحقيقة، قد أجرى «العادة» بوجود «التساق» أو «الاقتران» بين النار والاحتراق وليس الاحتراق من النار بسبب طبع قائم في النار وملزم لها. واجمال القول فإن مبدأ السببية «المزعوم» يسقط ويتهاوى لسقوط معنى الطبع أو الفعل الصادر من «الفاعل» طبعاً. وعند الوصول، مع الأشعرية إلى هذه الغاية من القول، يصح لنا أن نسجل أن السلب يحمل في جوفه إيجاباً من نوع آخر: القول السالب لمبدأ السببية، عند الأشعرية، قول موجب لمبدأ آخر هو مبدأ «العادة» أو «مستقر العادة». والقول الموجب، لمبدأ «العادة» أو «اجراء العادة»، يحمل في جوفه قولاً آخر أو هو يمهّد له، وهو القول بإمكان «خرق العادة» و«إبطالها». هو، بتعبير آخر، تهيز واستعداد لقبول مفهوم آخر، سيطلع علينا بعد قليل ومن غير أن يفاجئنا، إذن، وهو مبدأ: الجواز أو التجويز.

مبدأ آخر يتقرر في العقل، عند المتكلم الأشعري، عن طريق التفكير في معنى السلب هذا، في سلب «الطبع» كل قوة وقدرة على الفعل والتأثير، ويتم له بإمعان النظر في معنى النفي، نفي «السببية» وإبطالها. وما يتقرر للعقل، نتيجة لما يحصل عن السلب والنفي هذين من معنى، هو أن الموجودات جميعها تتساكن وتتجاوز بجوار بعضها البعض فلا يكون بينها «طبعاً» تأثير ولا تأثر ولا تعلق لأحدها بالآخر ولا صلة له به وقبولها للأكوان الأربعة (الاجتماع/

الافتراق، الحركة والسكون) من جانب أول، وانتفاء «السببية» بينها من جانب ثان يعني في جلاء ووضوح أن حقيقة العلاقة التي تقوم بها هي العلاقة الوحيدة الممكن قيامها بين الأجزاء «المفردة»، هي علاقة: الانفصال. ومتى أمعنا النظر وأطلنا التأمل في حقيقة ما يقوم به العقل، عند هذا الحد من النظر كما تقول المتكلمة، فإننا نجد أن العقل يقوم، من حيث لا يحتسب ذلك تقريباً ولا يطلبه، بإنتاج مفهوم جديد ينضاف بدوره إلى مفهوم «العادة» وذلك هو مفهوم: الانفصال. الانفصال على النحو الذي يقصده الجابري بالقول إنه أحد عناصر «الرؤية البيانية» ومكوناتها⁽²⁰⁾.

* * *

لا يتميز قول الأشعرية في الوجدانية عما سار عليه غيرهم من المتكلمين في الاسلام. فلا اختلاف بين المتكلمين، جميعهم، في وجوب اثبات الوجدانية بعد ثبوت الربوبية، ولا اختلاف بينهم في الحجج التي يسوقونها في ذلك والتي تؤول كلها إلى القول بالممانعة والتناع. ذلك أن ثبوت الربوبية لا يمنع، منطقياً، من تجويز وجود أرباب تتعدد بتعدد الطبائع في قول الطبائعيين، وبعدد النجوم أو الأفلاك في قول المنجمين، أو هي تصير إلى اثنيية واجبة كما يذهب إلى ذلك الأخذون بمبدأي النور والظلام أو الإله الطيب والشيطان الخبيث. ولذلك يمضي المتكلم في تخصيص أبواب يفرد كل منها للرد على القائلين بتكثير الألوهية بعدما يكون قد فرغ من مناقشة منكري الربوبية أصلاً. ولا فرق، على العموم، بين ما نجده عند المتكلم من هذه الفرقة أو تلك إلا من حيث ما يوجبه التقدم أو التأخر في الزمان، أو من حيث ما يحدده الاطناب في القول أو الاقتصار فيه على الأدلة التي ترد إيجازاً واختصاراً وأما محتوى البرهان ذاته فواحد أو هو متقارب إلى درجة تفيد الوحدة في القول ما دام لا انفكك للمسلم من التسليم بوجدانية الإله وحادانية مطلقة. وكذلك لا اختلاف بين المتكلمين في بسط دليل التمانع، وقد يختلف التعبير، أحياناً قليلة، فيلقب دليل التمانع بميزان التعاند كما نجد

(20) الجابري -. بنية العقل العربي -. مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت. ص 241 وما بعدها.

ذلك عند الغزالي في «القسطاس المستقيم»⁽²¹⁾. ودليل التمانع معناه امتناع القول بوجود الهين اثنين لأن وجودهما معاً لا يخرج عن ثلاثة أحوال عند المتكلمين: فإما أن يتم مرادهما معاً، أو لا يتم مراد أي منها، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر - والأحوال كلها ممتنعة عقلاً. فلو فرضنا أن أحدهما أراد إنزال المطر في حين أن الثاني أراد حبسه فلا شك أنه يستحيل سريان الإرادتين، كما لا شك أنه يستحيل انتفاء الإرادتين معاً. تبقى الحال الثالثة، تحقق إحدى الإرادتين دون الأخرى - والمغزى في هذه الحالة واضح: فالذي تجري إرادته هو الإله، لأنه الأقوى والأجدر بالالوهية، في حين أن عدم الإرادة علامة العجز والتزول عن رتبة الألوهية بالتالي. وبالتالي، فالأحوال الثلاثة كلها توجب القول باستحالة الثنية ومن ثم فهي تحكم بوجود الوجدانية في الربوبية ولزومها.

لا خلاف بين المتكلمين في هذه الأمور كلها ولا اختلاف بينهم في مجمل القول وأساسه بطبيعة الحال وإنما الاختلاف يتبدى ويحصل فيما يلزم عن الوجدانية من الأقوال، وما يتفرع عنها من الآراء التي تريد إفادة التنزيه المطلق، والتنزيه، حقاً، أس الوجدانية وأساسها وشرطها الأول والأخير. والتنزيه يشترط توفر جملة من الشروط واجتماعها. منها انتفاء المثل والشبيه والمثلان أو المشتبهان، عند المتكلمين، هما «ما سد أحدهما مسد الآخر وناب منابه» كما يقول الباقلاني⁽²²⁾. ومنها ما يفيد هذا الشرط الأول ذاته من وجوب نفي الاشتراك مع الغير في صفة من الصفات الجسائية لأن الله غير الأغيار كلها، ومنها كذلك وجوب امتناعه على التحيز أو قيامه في جهة من الجهات الست، إذ لا يتحيز إلا ما كان جوهراً أو جسماً مؤلفاً، والله يتنزه عن الجهة والتحيز لما يلزمه من الصفتين المتقدمتين. ومنع الاشكال في معاني التنزيه هذه ومصدر الخلاف بين المذاهب الكلامية هو ما ورد في القرآن من آيات تخرج هذه المعاني عند المتكلم أو تجعلها منها في حرج قد لا يتسع له صدره ومذهبه إلا متى حمل تلك الآيات على التأويل وصرف القول فيها عن ظاهره. والحق أن كل المعاني التي يفيدها القول بالتنزيه، مما اكتفينا فيه بذكر البعض القليل، بل وما يمكن أن يتفرع عنها

(21) الغزالي - القسطاس المستقيم. ص 65-70.

(22) الباقلاني. ص 24.

من معاني أخرى يعظم اكتشافها والوقوع عليها لعظم ما عند المتكلمة من ذخيرة كلامية وما لديه من اطلاع على «آراء الحكماء الإلهيين»، كلها مما يجده العقل، هو نتيجة ما كلف به من مسؤولية النظر المؤدي إلى معرفة الله. ولا سبيل إلى نسيان القاعدة الأولى التي يصدر عنها الناظر في الذات الإلهية، والتي تقضي بأن معرفة الله لا تكون اضطراراً وإنما هي تحصل عن استدلال ونظر، بل ولا معنى لتجاهل دلالة جعل هذه القاعدة الفاتحة والاستهلال في كتب المتكلمين. وبالتالي فإن القول بالتنزيه على النحو الذي يشرطه العقل، نتيجة معقولة تماماً ومنطقية كلية. هي ما يصير إليه العقل باعتبار آلية تفكيره ذاتها، وهي ما ينتهي إليه، وجوباً، بالنظر إلى ما يصدر عنه من مقدمات. والحق كذلك أن في القرآن آيات «متشابهات» لا تفيد التشبيه والمباشرة فقط، ولكنها تعلنها صراحة، ولا تؤدي إلى القول بالجهة ولكنها تعينها بالبيان الكامل. ولا نرى ضرورة في التذكير بتلك الآيات أو استعادتها، ولا نرى لنا حاجة في استعراض آراء المتكلمين فيها ولكننا نشير، بمجملين القول، إلى أنها ألزمت المتكلمين بالتزام رأي واضح في مسألتين اثنتين: مسألة التأويل، تأويل ما تشابه من الآيات أو أشكل منها في معنى التنزيه. ومسألة الرؤية، رؤية الله بالأبصار يوم القيامة لما يتعلق بها من «حرج» بين ما يقضي به العقل، وما يلزم به النقل.

يذكر الغزالي، مراراً وتكراراً، أن قول «أهل الحق» هو «الاقتصاد في الاعتقاد» بين تفريط «الحشوية» وإفراط «المعطلة» لأن كلا القولين يخرج عن معنى التنزيه وحدوده. وقارئ الشهرستاني لا يجد أن «الحشوية» يثبتون لله ما ينسبه إلى نفسه من صفات تفيد الجسمية بل أنهم «أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الاخلاص والاتحاد المحض» وأنهم يتجاوزون بذلك القول بجواز الرؤية في الآخرة إلى القول بجوازها في دار الدنيا أيضاً. وأنهم لا يقولون إن لله يداً ووجهاً بل إن منهم من كان يقول «اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك»⁽²³⁾. وقارئ القاضي عبد الجبار، في «شرح الأصول

(23) الشهرستاني.. الملل والنحل. (سبقت الإشارة إليه). الجزء الأول. ص 105.

الخمسة»، أو قارئ غيره من المعتزلة يجد أن «أهل العدل والتوحيد» يحملون الصفات الجسائية، مثل اليدين والوجه، يحمل المجاز المحض، ولا يرون للاستواء على العرش في الآية الكريمة: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ معنى آخر سوى «الملك» وما في معناه من القهر والسلطة والسيطرة على الخلق والمخلوقات. وأما الاستواء ذاته فيستحيل لاستحالة التحيز على الله، ولا متنازع وجوده في جهة معلومة، ولا معنى في الاعتماد على السمع في فهم هذه الآية لأنه لا انفكاك للمعتقد عن القول فيها بالتأويل وجوباً. وما يمنع من حمل الاستواء على غير ما يفيد المجاز من قول العرب من جهة وتقدير العقل من جهة أخرى، هو ما يجعل الرؤية في الآخرة، رؤية الله بالأبصار، غير جائزة لاستحالة أسباب الرؤية وشروطها. ومرة أخرى نذكر، ونذكر معاً، بأن ما يعيننا ليس هو معرفة ما يريده الغزالي، وما تريده الأشعرية على لسانه، من توسط في القول بين «جمود الحشوية»، و«غلو المعطلة»، ولكن مطلبنا هو إدراك المعنى القائم وراء ذلك القول.

تري الأشعرية أن «الرؤية» تنقرر، أولاً، من جهة السمع: بدلالة القرآن من جهة أخرى، ودلالة كلام العرب من جهة ثانية. فلا سبيل إلى التغاضي عما ورد قول الله بالمنصوص عليه نصاً مبيناً لا يحتمل اشكالاً ولا تأويلاً. والمتكلم الأشعري يسلم أن «القرآن العزيز على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره»⁽²⁴⁾، فليس لنا أن نحمل على المجاز ما كان لا يحتمل الخروج على «الحقيقة». والنظر في القرآن، يفيد أحد معان أربع: فلما نظر هو نظر الاعتبار مثل قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ﴾ (الغاشية: 17). أو نظر يفيد الانتظار: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (يس: 49). أو نظر هو نظر التعطف: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾. وأما نظر رابع لا يخرج عن معنى نظر الرؤية: ﴿وَجِوْهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ (القيامة: 22)، فأما المعنى الأول فغير وارد «لأن الآخرة ليست بدار اعتبار»، وأما المعنى الثاني فغير جائز، إذ الانتظار معه تنغيص وتأكيد لا يجوز أن يكون

(24) الأشعري .. الإبانة. ص 40.

لأهل الجنة»، وكذلك يبطل المعنى الثالث لأن فيه إزدالاً لا يصبر إليه أهل الجنة أبداً. فإذا «فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر»⁽²⁵⁾ وذلك ما نفيد من «نفس القرآن». وأما ما كان من دلالة قول العرب فهو أن «النظر في كلام العرب، إذا قرن بالوجه، ولم يضاف إلى الوجه الذي قرن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة وعدي بحرف الجر، ولم يعد إلى مفعولين، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك. ألا ترى إلى قولهم «انظر إلى زيد بوجهك» يعنون بالعين التي في وجهك؟»⁽²⁶⁾.

وترى الأشعرية أن «الرؤية» تثبت، ثانياً من جهة العقل: «والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول أن نقول: قد أدركنا، شاهداً، مختلفات وهي الجواهر والألوان. وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات وإنما يزول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال. فإن كان ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات. فإذا تقرر، بضرورة العقل، أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رثي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود. كما أنه إذا رثي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر. وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه»⁽²⁷⁾. تثبت الرؤية، من جهة العقل، استناداً إلى ما يقضي القياس بجوازه وإمكانه. فكما أن الجواهر والأعراض تدرك بالعقل، من غير أن تنظر إليها العين فإن العقل يدرك ما لم يكن جوهرًا ولا عرضاً وكان إدراكاً عقلياً خالصاً. ذلك أن الإدراك لا يكون إدراكاً لجنس الموجودات ولا لأعراضها بل هو إدراك لمحض وجودها. ثم إن الأشعرية ترى لجواز الرؤية، عقلاً، وجهاً آخر هو استحالة إثبات ما يحيل الرؤية ويعمها من جهة العقل وهم يتهمون على خصومهم المعتزلة لما يرونه من إمكان سبر الموانع، التي تحول دون الرؤية، وحصرها إذ لا حد للموانع ولا نهاية لها. وما يجب أن يقال لهؤلاء الخصوم، في قول الجويني، هو أن «عدم عشورك على ضبط الموانع لا ينتصب علماً قاطعاً، وأنتم عرضة

(25) الأشعري - . الإبانة. ص 37.

(26) الباقلاني - . التمهيد. ص 267.

(27) الجويني - . الارشاد. ص 164-165.

للزلل، ولا يجب لكم العصمة ولا الإحاطة بقصارى الأشياء وحقائقها⁽²⁸⁾.

فما الذي «تدل» عليه هذه الأدلة التي ترى الأشعرية ثبوتها من جهتي النقل والعقل؟

قد يكون أخص ما تدل عليه هو كشفها عن حقيقة العلاقة التي ترى الأشعرية قيامها بين المعقول والمنقول، أو لنقل بأنها تضطر إلى إعادة استحضارها وتذكرها. وبين معارضة الحشوية، في رفضها للعقل جملة، وقولها بأن العقل هو المعول عليه في معرفة الله وإثبات معنى الربوبية والوحدانية، ومعارضة المعتزلة، في رفضها أن يجترأ العقل فييدي نظره في ما كان النص فيه معلناً واضحاً، وفيما كان لا يقبل أن يحمل على المجاز، بين هذين الوضعين يريد العقل أن يظفر بمكان وسط، ولكن واقع حاله يجعله يتطلع إلى الحنبلية في رجاء وأمل في الانقاذ من ورطة لا يملك إلا أن يعترف بوقوعه فيها. يشعر العقل، فيما يبدو أنه يضيق حرجاً بما يوكل إليه من مهمة التدليل العقلي على ما كان العقل فيه عاجزاً - ولذلك فإن قصارى ما ينتهي إليه هو مجرد الاعلان الغريب بأن ما لا يملك العقل أن يبرهن على استحالة فليس له إلا أن يقر بإمكانه، وأن يقول بجوازه.

لا يسع العقل إذن إلا أن يقرّ بالتجويز، تجويز ما يقره النقل، إذ ثبت قصور العقل عن تدعيم النقل بواسطة الحججة والبرهان. إن مبدأ التجويز، متى أمعنا النظر في معناه ومغزاه معاً، لا يرقى إلى مستوى البرهان الإيجابي، فيكون إثباتاً كاملاً، ولا يقنع بمنزلة البرهان السلبي أو البرهان بالسلب، فيكون نفيّاً قاطعاً، وإنما هو تردد واضطراب، متى حملناه على وجه، وهو إلى التسليم والاذعان لما يصرح به النقل أقرب منه إلى تدعيم النقل بالحجة والبرهان. ذلك ما ينتهي إليه نظر العقل عند الأشعري، وذلك هو المبدأ الثالث الذي ينتجه العقل أثناء ذلك النظر في الوحدانية. ولكن هذا المبدأ لا يكتسب صلابته النظرية الكاملة،

(28) الجويني -.. الارشاد. ص 166.

إلا بعد أن يتعرض لاختبار آخر يسعى فيه العقل لإزالة الحرج والتردد: وذلك الاختبار هو النظر في الصفات الإلهية.

نعلم أن الأشاعرة حين يتحدثون عن الصفات الإلهية فهم يقصدون بها ما يقصده عموم المتكلمة حيث يجعلون عدد الصفات سبعاً، وينصون على أن تلك الصفات هي: الحياة، والسمع، والبصر، والقدرة، والارادة، والعلم، والكلام. ومعلوم كذلك أنه لا اختلاف بين المتكلمين في أمر الصفات الثلاثة الأولى منها (الحياة، السمع، البصر)، فهم يقطعون فيها بالإيجاب ويحيلون خلو الإله منها، كما أنه لا اختلاف في وجه تعلق الله بتلك الصفات. في حين أن الصفات الأربع الأخرى تثير جملة من القضايا، هي التي تميز فيه قول المعتزلة وكثير جدال خصومهم فيها. وما طلبناه من آراء الأشاعرة في الربوبية وفي الوجدانية، هو عين ما نطلبه منهم في الصفات وهو الوصول إلى معرفة ما يختفي خلف القول المعلن من مفهوم أو مفاهيم مضمرة، أو ما يقوم منها في تضاعيف ذلك القول.

يدخل الأشاعرة في جدال عنيف مع المعتزلة، في الحديث عن الصفات الإلهية، فيصبح كلامهم أكثر اشتداداً ولهجتهم أكثر حدة مما كانوا عليه حين الخوض في مسائل الرؤية، والجهة، والتنزيه باعتبار ما يتفرع عن القول في كل صفة من مواقف وقضايا. بل لعل الخوض في المسائل المشار إليها قبل قليل، وما ينتج عن ذلك الخوض من تبين لمواطن الخلاف وأسباب الاختلاف، يقوم بدور التوطئة والتمهيد. وقد لا نستعجل نتيجة فحصنا لهذا الخلاف بين الأشعرية وخصومها الأقوياء، إذا ما بادرنا إلى القول بأن الأمر كله يرجع إلى مفهوم التجويز حيث أقره الأشاعرة (على نحو ما رأينا على كل حال)، في حين أن المعتزلة لم يشاؤوا للمعقول أن يسلم للمنقول بكيفية يكتنفها التردد ويلفها الحرج. ولكننا، قبل أن نصغي إلى رأي الأشعرية في الصفات الأربع (القدرة، الارادة، العلم، الكلام)، يتعين علينا أن ندرك ما يروونه في معاني الوصف، والصفة، والموصوف.

«أما الصفة فهي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. فإن كانت مما يوجد تارة ويعدم أخرى غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها (...). وإن كانت الصفة لازمة كان حكمها أن تكسب من وجدت به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وتعالى (...). وأما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل. وهذا الوصف، الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه، غير الصفة القائمة بالله تعالى (...). وكذلك قولنا: زيد حي عالم قادر إنما هو وصف لزيد وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب. وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصف والاسم عنها ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما (...). يدل على ذلك أمور من جهة وضع اللغة ودلالات العقول أيضاً. فإما ما يدل على ذلك من جهة اللغة، فهو أن أهل اللغة (...) قد وقفوا على أن النعوت والصفات هي الخلق والحرف والأديان والأنساب، فوجب أن يكون القول ليس بصفة لمن هو وصف له، وإنما سمي صفة مجازاً وعلى معنى أنه وصف له وأخبار عن الصفة (...). وما يدل على ذلك من جهة المعنى أنه لو كانت الصفة في الحقيقة ليست بمعنى أكثر من وصف الواصف وقوله: «إن زيدا عالم قادر حي لوجب أن يكون لزيد في الحقيقة في حالة واحدة صفتان متضادتان ولوجب أن يكون حياً وميتاً (...). إذا قال بعض الواصفين له إنه حي وقال آخر إنه ميت»⁽²⁹⁾.

فنحن، كما نلاحظ ذلك، أمام ثلاثة حدود هي الصفة، والوصف، والموصوف وأحدها متميز عن الآخر يجتهد الباقلاني في إظهار ذلك في عبارة دقيقة واضحة يقعد فيها للموقف النهائي الأشعري في المسألة. وأما عند المعتزلة، (أو المعتزلة كما يراهم خصومهم الأشاعرة على الأقل) فإنه لا فرق بين الصفة والوصف «الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عن أخبر عنه بأنه عالم قادر». وهم كذلك لا يرون فرقاً بين الموصوف وقول الواصف له. وكما رأينا

(29) الباقلاني -. التمهيد. ص 213-221.

الباقلاني يقول إن هذا الرأي يجد سننه في «اللغة ودلالات العقول»، فإن المعتزلة، من جانبها، تقول نفس القول وتحتج بدورها بقول العرب و«مراد أهل النحو». ولكن معنى كل من اللغة ودلالة العقل ينهض على مقدمات ومسلمات هي، عند هذا الفريق، غيرها عند الفريق الآخر. فأصل اللغة، عند أهل العدل والتوحيد، اصطلاح وموافقة، في حين أنه، عند «أهل الحق» توقيف وتسليم. ومتى اختلفت المقدمات والمسلمات في أصل اللغة وفي تأويل كلام العرب، ومتى كان لدلالة العقل عند هذه الجهة معنى غير الذي لها عند الجهة الأخرى فإنه يكون من الطبيعي أن يقوم الخلاف في معاني الصفات الإلهية، وأن يقع الاختلاف فيما يتفرع من القول في كل صفة من أحكام ومن قضايا فيؤول إلى مواقف متعارضة وآراء متخاصمة.

ولكن هذا القول في أصل اللغة وما إليه، وكذا الاختلاف في الصفة وهل هي عين الموصوف أم لا، لا يقوم بدور المقدمة والتمهيد إلا من حيث البناء المنطقي الظاهري أو الشكلي، وأما الحقيقة فإن هذه المقدمات كلها لا توضح إلا بعد أن يكون الرأي في الصفات قد تقرر سلفاً ومع حاجة إلى تبرير نظري يجعل للرأي أسساً صلبة، ومع بناء منطقي متناسك يكسب الرأي دقة وقوة. وبالتالي فإن المقدمة هي النتيجة في الواقع، أو قل إن النتيجة توجد، سلفاً، في المقدمة. وحيث إن القارئ اليوم يملك القدرة على تبين هذا المعنى فإنه لا يضيره في شيء أن يتابع المتكلمين في طريقتهم، وأن ينتقل معهم في استدلالهم، وفقاً لما يعينونه من خطوات، ما دام في مكنة هذا القارئ أن يفلت من «ضرورة النسق»، وأن يوجه نظره صوب ما يقيم النسق ذاته من أساس «إبستمي»، وحيث أن الأمر كذلك فإنه يحق لنا أن نتساءل: ما تفسير ذهاب الأشعرية إلى القول باختلاف الصفة عن الموصوف، وقول المعتزلة بل إنها عينها؟ وإذا كان الجواب، بناء على التنبيه أعلاه، بأن ما يفسر الاختلاف في الصلة بين الصفة والموصوف هو الاختلاف في الصفات الإلهية فإننا سنجد أن سؤالاً آخر يطرح علينا، وهو السؤال المتعلق بدور العقل وما يلزمه في هذا القول أو ذاك.

فأما لماذا كان المعتزلة لا يرون فرقاً بين الصفة والموصوف فإن تفسير ذلك نجده في قولهم بحدوث الصفات، ومفتاح هذا القول الأخير يوجد، كما هو

معروف، فيما يؤدي إليه فهمهم لمعنى الوجدانية وما يلزمها من وجوب التنزيه، ثم إلى ما يحمل به القائل بالتنزيه، على مذهبهم، على التأويل العقلي. وبناءً على أحكام التأويل العقلي هذه، وعلى مغزى التنزيه ذلك، فإن المعتزلة لا يمكنهم أن يسلموا بأن موجب تعلق الصفات الإلهية بالذات الإلهية هو القدم - فلنقتطف، من أجل إبراز وجهة نظرهم، بعضاً من أدلتهم في حدوث العلم والإرادة. فلو كان الله تعالى «عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثليين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث وذلك محال» - ولا حرج في القول باكتساب الإنسان لعلم جديد لم يكن يعرفه ولا ضرر في انتقاله من طور، كان فيه جاهلاً، إلى طور آخر أصبح فيه عالماً، ولا بأس في الاستمرار في الانتقال من حال إلى حال. أما بالنسبة لله تعالى، فذاك محال، ولا يعقل حصوله دون حصول تغير في ذاته. ثم إنه «إذا كان عالماً بعلم لا يحد في ذلك العلم من أن يكون متعلقاً بما تعلق به علمنا وهذا يقتضي تماثلها، لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا مثليين، بدليل أنه لو طرأ عليها ضد لنفاهما جميعاً، والشئ الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين»⁽³⁰⁾ ولا انفكاك من هذا التناقض الذي يقع فيه القول بوجود قديم، هو الله وحده أو هو القديم بإطلاق، ثم القول بالاشتراك في القدم على معنى من المعاني لا انفكاك من ذلك إلا بالاعتراف بحدث العلم. وما يلزم في العلم يلزم في الإرادة كذلك فالله «مريد» (. . .) بإرادة محدثة موجودة لا في محل، وإرادة الله هي فعله ولو كان «مريداً بإرادة قديمة لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل. ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته وجب في كل ما شاركه في كونه سواداً أن يكون مثلاً له؟ ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالماً قادراً حياً مثل القديم تعالى، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس، وقد عرف فساده»⁽³¹⁾.

(30) ع. الجبار.. شرح الأصول الخمسة. ص 201.

(31) ع. الجبار.. شرح الأصول الخمسة. ص 447.

نعتقد أن ما رمناه من غرض، باستماعنا إلى رأي المعتزلة في العلم والارادة، قد تم حصوله فعلاً. فنحن قد تبينا الآن أن صفات الله لا يمكن أن تحمل على القدم وإلا مسّ معنى الوجدانية ما يضره والتبس أمر التنزيه. ولكن للمسألة دلالات أخرى تتصل بما ينتج عن الصفات الإلهية بالنسبة للإنسان أو ما يتعلق منها، في تصور المعتزلة، بمبدأ العدل الإلهي. فلا يكون تمام العدل الإلهي وكماله، ولا تجري أحكامه إلا متى كان الإنسان على نفسه بصيراً فيلزمه التكليف، في لغة الشرع، وتحق عليه المسؤولية، في لغة العقل والأخلاق معاً. ولا يتحقق معنى العدل الإلهي كاملاً إلا إذا استوفى شروطاً أخرى ثلاثة: أولها الوعد والسعيد، فيجب على الله به أن يجازي المسيء وأن يثيب المحسن. وثانيها: أن يريد صلاح ما فيه العباد، وأن يرى منه ما كان الأصلح. وثالثها: أن يكون الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، فيحسن الشرع ما كان حسناً في ذاته، ويقبح ما كان قبيحاً في ذاته، وبالتالي أن يقوم هناك «تطابق» بين نظر العقل وحكم الشرع في الأفعال كلها.

أول شروط العدل الإلهي إذن هو الحرية، حرية الإنسان الفاعل، وأول علامات الحرية أن يكون الفعل صادراً من الفاعل ومتعلقاً به وجوباً. والمعتزلة بذلوا جهداً كبيراً في الدفاع عن نسبة الفعل إلى فاعله، وأظهروا في ذلك قوة ودربة على الاحتجاج بدلالات العقول وقول أهل اللغة وانتهوا في ذلك، كما هو معلوم، إلى القول بالاستطاعة والتوليد، ونشط متأخروهم في دحض معنى الكسب وفي الرد على الأشعرية القائلة به ردوداً عنيفة. ولسنا نريد أن نتوسع في حججهم التي يبطلون بها الكسب بل نكتفي بالإشارة إجمالاً إلى أنهم يرون فيه التباساً شديداً يجعله «غير معقول في نفسه، وإذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤونة الكلام عليه، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن». ثم إنهم يرون أن «أهل اللغة» لا يجيزون، بتاتاً، ما يقصد إليه الأشاعرة. إذ «الكسب كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر. يدل ذلك أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسباً، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب، والمتحرف بها كاسباً، والجوارح من الطير

كواسب»⁽³²⁾، وخارج هذه المعاني لا يوجد للكسب معنى آخر، وبذلك فإن المذهب يفسد من جهتي العقل واللغة معاً.

يصير المعتزلة إلى القول بأن الصفة هي عين الموصوف لأنهم يصدرون، في الصفات الإلهية، عن الرأي الذي يقضي بحدوث الصفات كلها فليس القرآن وحده (= كلام الله، الكلام) هو المخلوق له. فالحية لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال⁽³³⁾، والقدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال، ولو قلنا غير ذلك لكانا ثبت، في رأي المعتزلة، الجسمية لله وكنا نجعله «محلاً للاعراض». وقد رأينا ما يماثل هذا القول في العلم والارادة. ولو قلنا غير هذا القول لكانا نس معنى الوجدانية بسوء، كما قلنا سابقاً، وكنا نشين معنى العدل الإلهي ونمنع جريانه على الوجه الكامل اللائق بالذات الإلهية. وإذن فإن قولهم هذا يتناسب مع قواعد المذهب الاعتزالي، في كليته، ويتوافق مع ما يروونه للعقل من معنى، وما يروونه له من دور في معرفة الله على النحو الذي يمكن للعقل أن ينشئ تلك المعرفة. فذلك هو مغزى النظر الاعتزالي وغايته، فالأمور عندهم تؤول إما إلى اثبات كلي أو نفي تام، إما إلى إيجاب وإما إلى سلب. وبترجمتنا لهذا الكلام إلى التعابير المذهبية الكلامية نقول: إما جبر وإما اختيار، وإما قول بالتشبيه والتجسيم وإما اقرار بالتنزيه المطلق وذهاب إلى ما يعتبره الخصوم تعطيلاً. ولا توسط بين هذه الأمور كلها: ذلك ما يقرره العقل الاعتزالي وما يمكنه أن يقبله.

وأما الأشعرية فحكموا بأن في استطاعة العقل أن يصير إلى قبول أجوبة مخالفة وقالوا بقدرته على التسليم بطريق ثالث يكون بين الإيجاب والسلب، ويقوم بين النفي والإثبات. ذلك هو طريق التجويز، هو إمكان ثالث تذهل عنه المعتزلة لأسباب تختلف باختلاف مللهم. وهم يذهلون عنه لأنهم يريدون أن يجعلوا للعقل سلطاناً حيث لا يملك ذلك ولا يستطيعه. ولذلك وقع

(32) ع. الجبار-. شرح الأصول الخمسة. ص 363-364.

(33) ع. الجبار-. شرح الأصول الخمسة. ص 201.

المعتزلة، في رأي الأشاعرة، في جملة من الأخطاء الشنيعة في المسائل التي تتعلق بمعنى العدل الإلهي، على نحو ما يفهمونه به ونحو ما يرون تعلق عدد من القضايا به. وأخص تلك القضايا، كما أسلفنا الحديث عنه، هو القول بالاستطاعة والتوليد (من جهة الإنسان) والقول بوجوب فعل الأصلح، ومراعاة الوعد والوعيد، وجعل الحسن والقبیح معنيين يقومان في الأشياء، (من جهة الإله). والأشاعرة يجتهدون في إظهار فساد هذه القضايا كلها والتدليل على بطلانها.

تبطل الاستطاعة بموجب الأدلة نفسها التي تثبت بها بطلان السببية وفساد الحكم لـتعلق نتيجته بفعل يعتبر سبباً له وفاعلاً فيه بالطبع وربما أضاف الأشاعرة إلى تلك الأدلة أدلة أخرى تناسب معنى الاستطاعة ودلالة التولد. من ذلك قول الباقلاني أنه «لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها لصح أيضاً أن يقدر على أضدادها بدلاً من القدرة عليها بقدرة تقارنها (...)». ولو صح أن يقدر العبد على تحريك ما قرب منه من الأجسام وعلى تسكينه بغير سبب لصح أن يقدر على تحريك الجسم وتسكينه بغير سبب، إذا كان هو بمدينة السلام والجسم بأقصى تخوم خراسان. ولو صحت قدرته على ذلك لصحت قدرته على ذلك في سائر الأجسام، ولم يكن بعضها أولى من بعض⁽³⁴⁾. - والحال أن ذلك لا يصح منه «وفي فساد ذلك دليل على سقوط هذا القول». لا تعلق لسبب بمسبب وإنما هي، كما سلف الذكر، عادة يجريها الله. ولو أن الله «أجرى العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب بل يفعل ما ينافيه من اللذات لوجب أن يكون يسير الضرب مولداً لعظيم الألم وشديده مولداً ليسيره»⁽³⁵⁾. وكما أجاز العقل الحالة الأولى (حصول الألم من الضرب الشديد)، فإنه يقدر على تجويز الحالة الثانية: (عدم الألم من الضرب الشديد وحصوله من يسيره). ولا يتسع العقل لقبول معنى التولد، إذ المعلوم من هذه العبارة هو، كما يقول الغزالي: «أن يخرج جسم

(34) الباقلاني -. التمهيد. ص 298-299.

(35) الباقلاني -. التمهيد. ص 299-300.

من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأعراض، وهذا محال في الأعراض»⁽³⁶⁾.

ويطل القول بأن الحسن والقيبح معنيان ذاتيان يقومان في الأشياء فلا يكون بين الناس اختلاف أبداً فيها. والدليل على ذلك أن كلاً «بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقيبح، بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه (...). والانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره، ولكنه لا يلتفت إلى الغير»⁽³⁷⁾. ومعنى هذا أن العقل لا يملك أن يحسن ويقبح مثلما كان غير مالك لأن يوجب: وكما أن مدرك الوجوب هو الشرع وحده، فإن مدرك الحسن والقيح هو ما ينسبه الخلق إلى الأشياء من اضافات، وبلغة الأشاعرة أنفسهم فإن الحسن والقيبح وصفان، ومن حيث هما كذلك فإنها غير الصفة اللازمة للذات.

وبطلان دعوى الصلاح ورعاية الأصلح يتم من طرق كثيرة عند الأشعرية، لعل أشهرها هو المثال الذي يورده الغزالي في أكثر من كتاب من كتبه والمتعلق بالصبيان الثلاثة وإيجاب النار على أحدهم، لأنه بلغ ومات على الكفر - وجعل مرتبة أحد الآخرين دون الأخرى: لموت الأول منهما في الصبا، ولوصول الثاني منهما مرحلة البلوغ والتكليف وموته على الايمان. ومغزى المثال هو أن «يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود»⁽³⁸⁾، هو «رسالة» موجهة إلى العقل لكي يحد من غلوائه وكبريائه وينتبه إلى خطر غروره، ويدرك تخلفه وقصوره عن درك ما تريده الارادة الإلهية. هو تنبيه للعقل إذن، حتى يتعد عن سبيل المقايسة الخاطئة: مقايسة الارادة الإلهية بالعقل البشري.

تبقى مسألة وجوب الأخذ بالوعد وتنفيذ الوعيد. فالمعتزلة تعلي من شأن هذه المسألة حتى تجعل منها ثالث أصل من أصول مذهبها الخمسة وهي أول ما يلحق بالعدل من معنى. وأحد ما يلزم الإله، حتى يكون عادلاً، هو أن يكون صادقاً

(36) الغزالي - الاقتصاد. ص 128.

(37) الغزالي - الاقتصاد. ص 170-171.

(38) الغزالي - الاقتصاد. ص 182.

في وعده ووعيده، والله كذلك لأنه لا يظلم عبيده، ولا يريد ظلمهم، بل ولا يقدر عليه. والأشعرية ترى أن المعتزلة، إذ تلحق معنى الظلم بالله في أحوال تصورها، فهي تقع في خطأ لا تبينه. وما لا تبينه هو أن «الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح»، فكما لا يوصف الجدار بالغفلة أو السفه أو العقل، وكما لا توصف الريح بالعبث أو القصد والرغبة، ولا يوصف أي منها بأضداد هذه الصفات، فكذلك يسلب عن الله معنى الظلم فلا متعلق له به. والظلم «إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره (..). فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوباً عنه لفقد شرطه المصحح له»⁽³⁹⁾. والكون كله ملك الله، والخلق جميعهم عبيده وقد كان له لو شاء أن يخلق العالم على غير الصورة التي هو عليها الآن، بل لا يبالي لو لم يخلقه أصلاً ويظهره من عدم. وإذ خلق الخلق وفرض الكفر والإيمان فإنه «لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية»⁽⁴⁰⁾. بل إن في ذلك تأكيد لمعنى الربوبية، ودلالة الوحدانية، وحمل الصفات على ما هي عليه من الثبوت والقدم. لا تعلق صفة الظلم، وقد تبين الأمر على هذا النحو، إلا بالعقل البشري. وهي لا تعلق به إلا لأنه أدخل بشرط العدل الأول والآخر وهو الامتناع عما كان للغير ملكاً. والعقل يظلم نفسه ويظلم غيره لأنه مظنة القصور ومعرض الخطأ. والظلم والخطأ، معاً، يلزمانه حيث يتجرأ على اقتحام ما لا قبل له به ولا قدرة له عليه، وهو محاولة إدراك ما يمتنع عليه إدراكه من الحكمة الربانية.

قد يتساءل المتكلم الأشعري: وما مصدر الخطأ في عمل العقل هذا؟ أليس قد طلب منه أن يظهر قوته وطاقته في الاستدلال على إثبات الربوبية على النحو الذي يقره القرآن؟ ثم إن هذا المتكلم يجيب: نعم. ولكن العقل، على نحو ما يعملته المعتزلة في الكون كله، وعلى نحو ما ينظرون به في الذات الإلهية، يظل

(39) الغزالي - الاقتصاد. ص 181.

(40) الغزالي - الاقتصاد. ص 182.

أسير ثنائية لا يخرج عنها. فالأشياء تكون عنده إما وجوباً أو امتناعاً، ولا تخرج عن السلب والایجاب، ولا عن النفي والاثبات والحال أن هنالك، في الأحوال كلها، طريق ثالث هو طريق الاحتمال والإمكان، هو طريق الجواز. يضطرب العقل ويكثر ضيقه وتبرمه إذ يعجز على إحالة ما يطمح إلى الحكم باستحالته، بعد أن يكون قد أثبت استحالة الوجه الآخر للقضية. هو مثلاً ينفي استحالة نفي الوجدانية وما تعنيه من التنزيه، ولكنه يحيل الاستواء والرؤية فيقع في الحيرة والتخبط لا لشيء، إلا أنه يجهل طريق الإمكان والجواز هذا. والعقل يشترط للعدل شروطاً ويجعل انتفاءها ظلماً محضاً فيحار ويتخبط، 'كرة أخرى، حيث ينظر في أفعال الله ويعسر عليه جعلها تستجيب لتلك الشروط، فيفسر تلك الشروط على التوافق مع الأفعال الإلهية متوسلاً في ذلك بإرباك ما تقرره «دلالات العقول» من معانٍ، وما «أوقف عليه أهل اللغة» من مراد للكلمات والألفاظ. والحال أن في وسعه أن يتعد عن الضيق والخرج وينصرف عن المكابرة والغرور لو التفت فأدرك سبيل التجويز وحمل الأفعال الإلهية على محملها الحقيقي وهو الجواز.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى القول بأن «أفعال الله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب»، ويصير، في نضاله ضد الطبائعيين، إلى الحكم ببطلان السببية، وفي ردوده على النظام، إلى إبطال القول بالتولد وفساد نظرية الكمون. ويجتهد هذا المتكلم في تقرير معنى الطبع، وتأسيس دلالة الكسب، بعد أن يكون قد اطمأن إلى أن الجواهر تكون أجزاء مفردة، فلا اتصال بينها وإنما هو تجاوز وانفصال. والعقل في هذا كله يظفر، في كل مرة، بمفهوم جديد ينضاف إلى المفهوم السابق حتى إذا انتظمت جملة مفاهيم: الانفصال، والطبع، والكسب في حقل دلالي منسجم استكمل كبير المفاهيم الأشعرية نضوجه وتوفرت له كامل أسباب الولادة الطبيعية فكان هو مفهوم: التجويز. وهذه أمور كلها تعني في تقدير المتكلم الأشعري، ونحن نعبر عن فكرته بتعابيرنا المعاصرة اليوم، أن الحصيلة كانت ايجابية بالنسبة للعقل الأشعري بل وإنما لشديدة الايجابية لاجتماع جملة شروط واكتمال عدة أسباب. فمن جهة أولى فإن اجتماع المفاهيم (المذكورة قبل قليل) لم يحدث بكيفية قسرية ولا تم على نحو اعتباطي بل هي قد انتظمت فيما

بينها في حقل دلالي منسجم، فلا اضطراب في ذلك الحقل ولا ارتباك فيه. ثم إن هذا الاجتماع الموفق يشهد، من جهة ثانية، بالتوفيق في المهمة العسيرة التي أسندت إلى العقل فقام بها خير قيام: مهمة «النظر في الله» نظراً هدفه اثبات الربوبية وقرار الوجدانية وتأكيد الصفات الإلهية على ما هي عليه في القرآن وفقاً لما تقرره العقيدة الأشعرية. وليس ينال من هذا النجاح في شيء الوصول إلى نتيجة قد يكون فيها بعض السلب والقصور بالنسبة للعقل وقدرته على المعرفة: فالعقل يكتشف ما يطيقه ويقدر عليه كما يدرك أن هنالك ما لا يطيقه ولا يقدر عليه. فعند الأشعري أن هذا السلب الظاهري إيجاب كله فهو «اعتراف» للمعتقد الأشعري بالنجاح والتوفيق وهو شهادة للمذهب الأشعري وليس شهادة عليه أو ضده. ولذلك فإن العقل، متى عرف طاقته وقدرته من جانب أول وتبين حدوده وضعفه من جانب ثان فإنه يكتسب ثقة جديدة تمكنه من المضي إلى الأمام من أجل استيفاء المهمة الكبرى والهدف الأصلي: مهمة تدعيم العقيدة بالنظر الصحيح وهدف تحصين مواقع المعتقد الأشعري السليم. فكما بلغ المتكلم الأشعري، عن طريق النظر العقلي، مرتبة اليقين الكامل في وجود الله ودلل على وجوب الوجدانية له وأثبت له الصفات على النحو الذي ينبغي له فإنه يملك أن يبلغ الدرجة نفسها من اليقين بصحة النبوة: شرط صحة الشريعة وطريق تفهيمها إلى الخلق.

ذلك هو تقدير المتكلم الأشعري، وقد اجتهدنا في صياغته في عبارات دقيقة جامعة، وتلك هي أحكامه كما يبدو أنها يصدرها على عمله، وقد صغناها على نحو يجعلها ويبرزها في الوقت ذاته. ولكننا لا نسلك بذلك سبيل المتكلمين القائمة في تلخيص «دعاوى الخصم» قبل أن ننهال عليها بالهدم والتقويض فما تلك سبيلنا وما ذاك غرضنا وإنما نحن نروم استجلاء ما نعتقد أنه يشكل عياد الخطاب الأشعري الكلامي ودعامته. ولبلوغ هذه الغاية لا بد لنا من وقفة مراجعة نسجل فيها بعض ملاحظات وندون بعض نتائج.

تبين لنا أن «النظر في الله» (ذاته وصفاته) يشير قضايا عديدة متداخلة ومتشابكة وقفنا مع الأشاعرة عند البعض منها (قضايا: الجوهر، العرض، رؤية

الله، دليل التمانع، صلة الصفة بالموصوف، الجبر والاختيار، الامكان والتجوين وتضمن عرضنا السابق البعض منها (ومسألة خلق القرآن وما يتعلق بها خاصة)، في حين أننا نحاشينا كلية الخوض مع الأشاعرة في قضايا فرعية عديدة. وليس المذهب الأشعري شيئاً آخر سوى حصيلة النظر في هذه القضايا والقول فيها، ولو أن غرضنا كان التعريف بالمنظومة الأشعرية ذاتها لكننا قد توسعنا في القول فيها وأشبعناه اشباعاً ولكننا قد عمدنا إلى تقصي الفروق مع الفرق الكلامية الاسلامية (السنية وأهل الاعتزال خاصة). ولكننا ما إلى ذلك نقصد، والمنهجية التي نعمل بها تفترض أن تفاصيل المذهب ودقائقه معلومة ومشهورة. وما نعتقد أن خطتنا في المعالجة تقضي به (من حيث هي استقصاء لمكونات الخطاب الأشعري) هو توجيه البحث نحو ما كان يفيدنا في الوقوع على ما يشكل عماد الخطاب الأشعري الكلامي ودعامته. وما يشكل تلك الدعامة هو مفهوم العقل ذاته: لا العقل من حيث حده والفصل المعتاد فيه بين العقل «الغريزي» والعقل «المكتسب»، ولكن العقل من حيث مكوناته ودلالاته، ومن حيث قدراته وحدوده. وإذا كان صحيحاً أنه ليس أن نقول في العقل بعد، ما دنا لم نقف عند نظر الأشاعرة في النبوة وصدق النبي وما دام طريق الإثبات في الأمرين معاً هو العقل، فإن مما لا شك فيه أن الأساسي والجذري في قضية العقل قد تقرر من الكلام في الله وصفاته وأن صلب الموضوع ولَّبه قد حصلنا للباحث في هذا الشطر الأول من مباحث علم الكلام.

لا دليل أصدق من كون العقل يشكل دعامة الخطاب الأشعري الكلامي ولحمته من الكيفية التي يعالج بها المتكلم الأشعري قضية العقل ومن النظر الذي ينظر إليه. فبقدر ما كان المتكلم الأشعري في حديثه عن العقل، في الفصل السابق، قليل الاحتفال بالعقل من جهة «وضعه المعرفي» كما رأينا كان في هذا الفصل، وعلى العكس من ذلك، شديد العناية به. وبقدر ما كان هذا المتكلم قليل الاهتمام بمسألة العقل من حيث «الشروط الابدستيمولوجية» لوجوده وفعاليته، بل وربما كان منصرفاً عن ذلك انصرافاً كلياً، بقدر ما كانت هذه المسألة، وبشهادة الفقرات السابقة، هم الأول والرئيسي. وحيث كان العقل، في الحديث عن النجاة والفرقة الناجية «مثلاً ايديولوجياً» وبدلاً ينوب عن

السياسة ومتعلقاتها (مسألة الامامة). فإن المضمون الاستيمولوجي للعقل هو الثابت والأساس في ثنایا القول في الألوهية والوحدانية ثم في الصفات وعلاقتها بالذات. فالتكلم ليس منافحاً عن العقيدة فحسب وليس مناصراً لمذهب ضدّاً على مذهب آخر فقط ولكنه، مع ذلك كله، مشرع للعقل ومشيد لقواعده وأحكامه. العقل أولاً من حيث معرفة مجال عمله وسلطة فعله وحدود قدرته. والعقل ثانياً من حيث معرفة مكوناته الذاتية وعناصره المعرفية. ولو أنا استعدنا بعض ما تقرر لدينا في حديثنا في الفصل الأول (نظام المعرفة في الخطاب الأشعري) لما رأينا في هذا الأمر غرابة ولحكمنا بأنه ليس في الأمر إضافة من عندنا أو إسقاط معرفي من جانبنا بل الأشاعرة، بل والتكلمون جميعهم، يحكمون بوجود الصلة الوثيقة بين التكلم المشرع للعقل وقوانينه الذاتية، والتكلم المناصر للملة والمنافع عن الاعتقاد فيها على قول مذهب معلوم. وكما يتم في أصول الدين الدفاع عن العقيدة ونصرتها فإنه يتم فيها، وبنفس الفعل المعرفي الواحد، التشريع للعقل وتعيين أحكامه. فالفعل في أصول الدين فعل مزدوج: هو تأصيل لأصول الدين من جهة وهو تأصيل لأصول المعرفة ومبادئها وکلياتها. ذلك هو مغزى قول الغزالي عن علم الكلام أنه «العلم الكلي من العلوم الدينية (...). المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها»، وذلك مغزى نعت عضد الدين الأيجي بأنه «رئيس العلوم». وإذن فلن كان مثلنا يروم استصفاء مكونات الخطاب الأشعري الكلامي كان يلزمه أن يخرج (ولو جزئياً) عن المخطط الدقيق فيتابع متكلمی الأشاعرة في أقوالهم في الذات والصفات لا متابعة من يروم التعريف بالمذاهب وإنما من كان غرضه أن ينبه على ما يحدث أثناء صياغته المذهب ذاته.

فأما القول في العقل «الأشعري» من حيث حدود طاقته وقدرته فنحسب أن اشارتنا إلى مفهوم «التجوز» ودلالته تفي في الإبانة عن ذلك. فالقول بالتجوز هو، كما نبهنا على ذلك، قول بوجوب الاعتراف بأن ما يتعذر البرهنة على استحالة فليس حاله العدم والنفي. وهذا رد مباشر على المعتزلة واجتهاد في رسم الحدود والفوارق مع «أهل العدل والتوحيد» لمن يتوهم أن بين المعتزلة وأتباع الأشعري الباقلائي جوانب من الاتصال ممكنة. فأما عند المعتزلة فلا

مكان لجواز أو تجويز: الحسن والقبح العقليين طرفين لا حد ثالث بينهما، وليس القول بوجوب امضاء الوعد والوعيد معاً سوى التعبير «الإلهي» عن النظرية. وأما عند الأشاعرة فالله يجوز عليه إمضاء الوعد مع إخلاف الوعيد ويجوز له ارسال الرسل كما يجوز له عدم ذلك، فذلك لطف منه والكون كله تصرف ارادته وهو، في الأحوال كله، لا يفعل إلا عدلاً وحقاً صنيع من يتصرف في ملكه ويتنقل في ملكوته. ولو أننا أردنا أن نتبين كيف يختلف الأشاعرة عن الحنابلة (ولو كانوا يشاركونهم في الانتفاء إلى أحمد بن حنبل من وجوه عديدة) لكان يكفينا في ذلك أن نلتفت إلى مفهوم «الكسب» ودلالته. والقول المأثور بأن «الكسب» مفهوم أشعري، أو أنه التعيين الأشعري لموقف الحرية في مقابل «التوليد» الاعترائي، هو قول يعني أن العقل يمتلك بعض القدرة والطاقة أو أنها له ضمن قيود وحدود وهو ما يرفضه الحنابلة أحياناً. والحنابلة، في أعين الأشاعرة، «حشوية» لا لأنهم يغالون في تصور قدم الصفات وإنما لأنهم يضيّقون على العقل الخناق ويسدون في وجه السبل والأبواب أحياناً.

وأما القول في العقل «الأشعري» من حيث مكوناته الذاتية وعناصره المعرفية فهو ما كنا ننبه عليه من ظهور شبكة المفاهيم التي تشوى في أقوال الأشاعرة في موضوعات الكلام والتي تشكل «الدعامة الاستيمية» التي تسندها وتؤسسها: مفاهيم الانفصال والطبع والكسب والتجويز. ثم إنه، مع ذلك (وليس إضافة إلى ذلك) ما تسهم به اللغة، بل وما تقوم به من فعل حاسم في كل لحظات الجدل والخصومة. فاللغة عند الأشاعرة توقيف وليست، كما هو الحال عند المعتزلة، مواضعة واصطلاحاً (وهذا مما تبين لنا في الفصل الأول أيضاً، وهو مما سنرجع إليه رجوع تفصيل وإسهاب في الفصل الخامس). ولأن اللغة كذلك فهي عند الأشاعرة ضرب من أضرب الاستدلال (كما هو الشأن عند الباقلاني مثلاً) وهي بعض من النقل (كما في قول الجويني) والحكم بما يقرره «أهل اللغة» ملزم (كما الشأن عند الغزالي). وبالتالي فإن اللغة «سلطة معرفية» ومكانها من العقل هي مكان النقل منه: والنقل مقدم ومتبوع والتابع والمتأخر هو العقل عند الأشعرية. ولكن هذا الحديث عن «المتبوع» من جهة و«التابع» من جهة أخرى أو «النقل» من جانب و«العقل» من جانب آخر يجب أن يكون، من جانبنا، في

استحضار لما أصبحنا نعتبره اليوم حقائق أكيدة في مقدمتها حقيقة التأثير الحاسم والمباشر الذي تفرضه اللغة على العقل . وهل من معنى لشمولية العقل وإطلاقه واللغة لغات؟ فهل كان العقل «الأشعري» يملك الافلات من سلطة اللغة (وهي نقل) وتأثيرها؟ وبالتالي أليست اللغة العربية: نظرية وتصوراً ونحواً وصرفاً وبلاغة من مكونات العقل وصميم بنيته؟

ليس لنا أن نتوسع في هذه النقطة بعد، لا ولا حق لنا عند هذا القدر من النظر تعميم الأحكام لتطال بنية العقل الأشعري ومكوناته . وإذا صح أن «مبادئ العلوم» كلها تتقرر في أصول الدين وأن أصول الدين، بالتالي، أصول للمعرفة وكنا قد سلمنا بأنه في القول في «الله» تتقرر قواعد الكلام كلها فإنه لا يزال علينا أن نترث إلى حين القول في المكونات الأخرى لأصول المعرفة وهي «أصول الفقه» و«كلياته» . ولكن علينا أن نستكمل النظر في مجال أصول الدين وأن نستوفي النظر في عمل العقل وحقيقة ممارسته في ذلك .

الفصل الرابع

النظر في النبوة

«صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال».

البغدادي - أصول الدين

«العقل يدل على صلق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر: مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته».

الغزالي - المستصفى

كيف يستطيع العقل إذن أن يستوفي القيام بما وكل إليه القيام به من مهمة عسيرة: مهمة تدعيم العقيدة بالنظر وتأصيل أصولها بالاستدلال والاحتجاج؟ وكيف يستطيع، بالتالي، أن يجد للإيمان بصحة النبوة وصدق النبي أساساً ثابتاً في النظر العقلي فيطمئن الناظر إلى حصول تسليمه وتصديقه من جهة اليقين والبرهان؟ فإذا أجبنا عن السؤالين فإننا، بما التزمنا به من مسلك في الفصول السابقة، نجدنا أمام أسئلة إبستمولوجية ترجع إلى بناء العقل وتعلق به وهي: إذا كان العقل يخرج من النظر في الألوهية بجملة المفاهيم التي رأينا أن قوام العقل الأشعري وبنائه يكون بها (الانفصال، العادة، التجويز) فهل نحن سنظفر، من نظرنا في النبوة، بمفهوم آخر ينضاف إلى ما «اكتسبه» العقل من

مفاهيم سابقة فيغنى بها ويكتمل بنيانه ويتوضح على نحو أفضل؟

أسئلة ضرورية وأجوبة مطلوبة لا بد أن تنبني على صحتها أشياء أخرى، كما أن التخوف يحيط بالفشل في ذلك أو التردد فيه. ولكننا لا نسلك في الإجابة عنها إلا ما سلكناه من سبيل في الفصل السالف خاصة. ذلك أن نجعل أول نظرنا هو الوقوف عند القضايا الكبرى المحورية التي تتفرع عن مبحث النبوة، كما عالجها المتكلمون في الاسلام فتنتصت إلى ما يثرونه من نقاش وتأمل ما يأتون به من أجوبة واحتجاجات على خصومهم. وغنى عن البيان، وقد قمنا بما قمنا به في قضايا الألوهية والوحدانية وما يتعلق بها ورسنا لسيرنا خطأ جلياً، أن وقوفنا لا يطول إلى حين استقصاء الآراء المستخلصة في تفاصيلها وتشعباتها بل إنه يقنع بما نحكم أنه يمكننا من استخلاص المغزى المراد من الاستدلال والنظر وعرضي إلى الأمام، خطوة جديدة، كلما تبين أن العقل وما يحيط به يصبح لديه أكثر بروزاً ووضوحاً.

نذكر، اجمالاً للقول، أن المتكلم الأشعري قد واجه في نظره في النبوة خصمين اثنين. فأما أمر الخصم الأول منها فهين ويسير، وأما الثاني فأمره أشد مشقة وعسراً على المتكلم ولذلك فإن مناظرته تطول والقول فيها يتشعب كما سنرى. يهون أمر الخصم الأول ويسر لأنه لا يجادل في النبوة ذاتها، بل ولا يخالفنا في العقيدة الواحدة وإنما خلاف الأشعرية معه خلاف بين متكلمين يدينون بالإسلام جميعاً وأن الخصم «وإن خطائنا لا نخرجه من علماء الكلام» كما يقول عضد الدين الأبيجي⁽¹⁾. والخصم المقصود هنا هم المعتزلة بطبيعة الأمر لاختلافهم مع الأشاعرة في القضايا المعلومة التي تتعلق بالنبوة وترجع إليها: فحيث تقول الأشعرية إن بعثة الرسل جائزة وأنها لطف من الله ومنه منه فإن المعتزلة تقول بأنها واجبة على الله، لما يجب عليه من رعاية صلاح العباد والأصلح لهم، ولما يقضي به مبدأ لزوم الصدق في الوعد والوعيد وكذا القضايا الكلامية الأخرى المعروفة (وليس من شأننا أن ندخل في تفاصيلها على شرط ما قدمنا آنفاً). وأما الخصم الثاني فهو مفارق في الملة ومخالف في العقيدة وهو إما

(1) عضد الدين الأبيجي - المواقف. (سبق ذكره). ص 7.

منكر للنبوة، جملة وتفصيلاً، وإما قائل بنبوة أنبياء معلومين (دون نبوة محمد بن عبد الله)، وإما أنه منكر لنبوة نبي الاسلام خاصة. وفي الأحوال كلها فإن فرق الاسلام، وإن اختلفت، تجتمع في معارضته وتلتقي في ابطال حجته وافساد برهانه واستدلاله.

إن هذا الخصم الثاني واحد في المعنى وإن تعددت نعوته وألقابه، وهو كذلك وإن كان، بطبيعة الحال، يقول بالنبوة عامة وينفي نبوة نبينا خاصة - بل إنه خصم لهذه الصفة الأخيرة وهو يلتقي مع نفاة النبوة، اجمالاً، وإن كانوا خصوصاً له وأعداء. فهذا الخصم يقصد به، تارة أولى، طائفة اليهود لأنها تنكر نبوة محمد كما تنكر نبوة عيسى ابن مريم، بل كما تقول إن نبوة موسى لم تنسخ من بعده فهي لا تزال قائمة وليس لها أن تنسخ أبداً لا من جهة السمع ولا من جهة العقل. والخصم هذا يقصد به اليهود طوراً آخر: لقولهم إن عمداً وعيسى قد بعثا حقاً (في قول طائفة منهم على كل حال) ولكن بعثه كل منهما مخصوص بها قومه فلا تلزم قوماً آخرين غيرهم. والخصم، طوراً ثالثاً، هم النصارى أو هو طائفة منهم لما يُظهره من شك في نبوة محمد ولما يُقابل به دعوته من إنكار ورفض. والخصم، أخيراً، هو تلك الفرقة التي لا ترى النبوة لأحد من الأنبياء الثلاثة المذكورين، بل ولا تراها إلا لإبراهيم، في قول فرقة منهم ولذلك نسبت نفسها إليه (البراهمة) أو لآدم، في قول أخرى، بل وقد تعمم الإنكار فلا تراها لبشر إطلاقاً ولا لغيره، وإنما النبوة يستحيل أمرها فلا يستقيم أبداً. وقد تصدى متكلمة الإسلام لكل فرقة من الفرق التي تعرضت بالإنكار والطعن لنبوة محمد بن عبد الله والتقت سيوفها عند محاربتها والتشنيع عليها (والباقلاني في «التمهيد» أفضل مثال لذلك) ولكن المتكلمين خصوا بالمقارعة والحجاج فرق البرهمية. وتفسير ذلك واضح وهو أن البراهمة، إذ تبطل النبوة، فهي تنسف الشريعة من أساسها وتجتثها من أصلها. والمشكل عند المتكلمة المسلمين ينبع، في نظرهم إلى البراهمة، من كون هؤلاء الآخرين يرفضون النبوة مع اعترافهم بالربوبية والالوهية بل ولربما كانت الإستعانة بأقوالهم على دحض أقوال الطبائعين والمنجمين ومنكري الألوهية اجمالاً. فالعقل البرهمي، القادر على اثبات الألوهية والقائل بوجوبها وليس بمجرد جوازها، هو نفسه العاجز عن

إثبات النبوة، بل وأنه القائل باستحالة جوازها من جهة العقل. فحلفاء في إقرار العقيدة في شقها الأول (الالوهية) وأعداء في إثباتها في شقها الثاني والضروري (النبوة)، فقيم تقوم حجج البراهمة وكيف عمل المتكلمة على إبطائها على نحو ما يرد ذلك في كتب الكلام الأشعرية؟

يأتي الباقلاني، في الباب التاسع من «التمهيد»، بجملته الأسباب التي يحيل بها البراهمة إمكان النبوة من جهة العقل. فأحد الأسباب التي تقضي بإحالة العقل انفاذ الرسل هو «أن الرسول من جنس المرسل إليه، وأن جوهرهما واحد، وتفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحاباة وحيف وميل وخروج عن الحكمة - وذلك غير جائز على القديم». وحيث إن ذلك لم يكن من الله جائزاً فإنه يكون أقل جوازاً منه وأبعد استحالة وتعذراً أن يكون الرسول من غير جنس المرسل إليه بدليل ما يحدث في الشاهد: «والدليل على أنه لا يجوز أن يرسل الله رسولاً إلى خلقه أنا وجدنا الرسول في الشاهد والمعقول من جنس المرسل. فلما لم يجوز أن يكون القديم من جنس المخلوق ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولاً إلى خلقه». ومن أسباب الاستحالة العقلية لبعث الرسل أن الخالق «ليس مما يدرك بالأبصار ويشاهد بالحواس فيتولى مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويعلمه مخاطباً له حسب الرائيين أحدهما الآخر». ثم إن العقل يحيل وجود توسط بين الإله المرسل والإنسان المرسل إليه كما يحيل أن يكون الوسيط بينهما ملكاً، بل ولأي شيء يمتنع أن يكون الوسيط عفريتاً أو كائناً من جنس آخر غير ذلك؟ والعقل، أيضاً، يحيل ابتعاث الرسل لأن سند النبوة وعلامتها هي المعجزة، وهذه يحيلها العقل لأنه لا يرى فيها سوى «محالات ممتنع في العقل وجودها: من نحو فلق البحر، وناقة صالح من صخرة، وقلب العصا حية». وإلى كل ما يحيل العقل به إمكان النبوة يتعين أن يضاف أن الشرائع تأتي من الشعائر بما العقل مقبح له ورافض لأنه لا يرى فيه مصلحة ولا يدرك له معنى. ومن ذلك «السعي بين الصفا والمروة، والطواف بالبيت، وتقبيط الحجر، والجوع والعطش في أيام الصوم، والمنع من فعل الملاذ التي تصلح الأجسام»⁽²⁾. وبالتالي فإن تأمر به الشرائع من الأعمال

(2) الباقلاني - التمهيد... (سبقت الإشارة إليه). ص 103-104.

ما يتزده عنه العقلاء وينبون بأنفسهم عنه، وأنه لما يحكم العقل بعبثه وسخفه .

سلك المتكلمون، من أشعرية، وغيرهم، مسلكهم الأثير لديهم في التشنيع على الخصم والايقاع به في التناقض والتهافت. وأقوى تناقض يسقط فيهم البراهمة وأعظم حرج يقعون فيه هو إنكارهم للنبوة مع قولهم بوجود الإله الحي القادر على التصرف التام في كونه المخلوق له والمالك لإرادته كاملة. فكيف يسلم بوجود إله، تلك حاله وصفاته، ومحال منه أمور بعينها؟ وما وجه احالة البعثة والإقذار على الاتيان بالمعجزة ما دام المقدر على فعل الإعجاز هو الإله القادر الذي يملك، إن أراد ذلك، أن يرسل الرسل ويبعث الأنبياء؟

كذلك يشتط البراهمة في الاستدلال لانتهاجهم في القياس نهج المغالطة ولحملهم إياه على غير ما يحمله. ذلك أنهم يقولون انه يستحيل على الله «تفضيل أحد المتماثلين» ويحملون تفضيله على الظلم، وهو ما لا يجوز في حقه، ويحتجون بأن ذلك الفعل يستحيل من البشر (في الشاهد) ولذلك، قياساً، فهم يحيلون كونه من الإله (في الغائب). والضعف والتهافت في هذا القياس واضحان وبينان: فالشاهد يكذب زعم البراهمة ويصدق نقيضه، فلا نزال نفضل بعض أصدقائنا على بعض ولا يزال بعضهم أقرب إلينا من البعض الآخر. بل لو صح قياس البراهمة وصدق، فإن «رد الغائب إلى الشاهد» لا يكون ويستقيم إلا بشروط وقيود والحال أنهم يموهون في القياس ويغالطون وهم يتركونه طليقاً مرسلًا.

ولا نتابع الباقلاني في استقصاء أوجه التناقض في قول البراهمة في بطلان النبوة واستحالتها من جهة العقل ولكنا ننبه على أمر أول نخلص إليه من قراءتنا لما يورده القاضي في «التمهيد». وهو أنه: كما أن العقل قد كان، في الكلام في الصفات الإلهية، عاجزاً عن احالة الإمكان والتجويز وأنه قد أرغم على الاعتراف بأن ما لا حجة على امتناعه فليس فاسداً، فإن هذا العقل ذاته، وللأسباب ذاتها، يعجز عن إحالة النبوة وإنكارها. أليس الأنبياء يأتون، في الغالب الأعم، بما توضحه العقول «فيكونون مؤكدين للمعقولات مذكرين بها -

ومن تكلم بقضايا العقول لم يعد كلامه لغواً؟⁽³⁾. أليست النبوة «تعريف الله عبداً من عباده أمراً بأن يبلغ رسالته إلى عباده، وهذا ليس من مستحيلات العقول»؟⁽⁴⁾. كما تنبه على أمر ثان وأخير، نصل إليه مع الأشاعرة من الوقوف على وجه آخر للرد على البراهمة في إنكارهم للنبوة وذلك بالقول إن شأنها قليل وخطرها يسير. فالأمر في النبوة لا يخلو، في نظر البراهمة، من أحد أمرين اثنين: فإما أن الأنبياء يأتون بما كان مخالفاً للعقول، فالعقلاء يرفضون ما يأتي الأنبياء به وينصرفون عنه، وإما أن ما تأتي به الرسل موافق لما يتقرر في العقل عند العقلاء، قبل النبوة والرسالة، ومن ثم فلا حاجة للعقلاء بالنبوة ولا شأن لهم بأقوال الأنبياء وتعاليمهم. وكما أن التجربة تعلمنا أنه «ليس يجوز أن يأتي الرسل بغير ما وضع في العقل» فكذلك يكون للعقل أن يحكم بإمكان «الغنى عنهم وعدم حاجة الخلق إليهم»⁽⁵⁾. واعتراضات الأشعرية، وهي في هذا تتكلم على لسان فرق الاسلام جميعاً، يجملها ويلخصها قول امام الحرمين «ولئن تساوقت العقول إلى كليات المصالح، لكنها لم تقف على تفاصيلها والشرائع توضحها»⁽⁶⁾. نعم، إن الاختلافات المذهبية سرعان ما تطفو على السطح عند هذه الغاية من النظر وتظهر، وقد ألمعنا إلى ذلك سلفاً، ولكن جامعاً يشد فرق الاسلام فهي تلتقي عنده وهو: قيام عالم يوجد خارج العقل ويخرج عن دائرة إدراكه، منه يستمد البشر مصالح معاشهم ومعادهم. والدرس المستفاد من ذلك، في لغة الأشاعرة، هو لزوم الاعتراف بقدور العقل عن إدراك الحقيقة، كاملة، بمفرده ووجوب مدد له من غير جنسه وعون له يكون له من خارج عالمه ومحيطه. وإذن فإن العقل لا يكتفي به، ولا يستقل بمفرده وإنما لا بد له من مصدر غيره، هو النقل، عنه يأخذ ومنه يستمد. وبالتالي فلا بد للمعقول من منقول يكون منه اقتباسه وعليه اعتماده. وليس لهذا المصدر طريق آخر غير طريق النبوة، وليس

(3) الجويني -. العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية. (صححه وعلق عليه الشيخ محمد زاهد الكوثري)، مطبعة الأنوار، 1948، القاهرة - ص 47.

(4) المرجع السابق. ص 48.

(5) الباقلاني -. التمهيد. ص 121.

(6) الجويني -. العقيدة النظامية. ص 47.

للنبوة برهان آخر غير دليل المعجزة وبرهانها. فهل يقدر العقل على اثبات صحة الطريق، وأن يدل على صحة هذا الدليل الذي يستقل بجنسه ويقوم بمفرده؟

ليست الردود على البرهمية والاحتجاج عليها سوى الشق الأول مما ينبغي القول فيه في النبوة، وهو ابطال دعوى احوالها من جهة العقل، ويلزم اتمام العمل بالوقوف على الشق الثاني وهو التدليل على كون النبوة وصحتها من طريق الاستدلال. فكيف يستطيع العقل الأشعري أن ينتقل من القول بمجرد جواز النبوة (= عدم استحالتها) إلى العمل على إثباتها من طريق النظر والاستدلال؟

* * *

أول الطريق، في إثبات النبوة من جهة النظر والاستدلال، هو الرجوع إلى ما كنا قد عرضنا له في الفصل الأول على سبيل الاحصاء والتعداد، إحصاء طرق الاستدلال عند الأشعرية، ثم النظر فيه بهدف البحث عن الأسس والمكونات. يقول الجويني في بيان معنى المعجزة ودلالاتها على صدق الآتي بها:

«المعجزة لا تدل على صدق النبي حسب الأدلة العقلية على مدلولاتها، فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه، وليس كذلك سبيل المعجزات. وبيان ذلك بالمثل في الوجهين أن الحدوث، لما دل على المحدث، لم يتصور وقوعه غير دال عليه. وانقلاب العصا حية، ولو وقع بدياً من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي لما كان دالاً على صدق مدع فقد خرجت المعجزات عن مضاهاة دلالات العقول»⁽⁷⁾.

المعجزة دليل، ولكنه دليل لا من جنس الأدلة العقلية ولا الشواهد الحسية وإنما هي دليل فريد من نوعه، كما يقول المناطقة، ونسيج وحده، كما يقول أرباب البلاغة والبيان. يشترك هذا الدليل مع الشاهد الحسي من حيث أنه يعاينه الناظر الجاحد فلا يقدر على انكاره، فقد رأى قوم موسى أنه يفلق البحر وأنه يلقي عصاه فإذا هي حية تسعى وتلقف ما أبرمه السحرة من سحر

(7) الجويني -. الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. (تحقيق أسعد عليم) مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، بيروت. ص 273.

صناعتهم ويفترق عن دليل التجربة والحس والملاحظة من حيث إنها تخرق ما اعتادوا عليه وألفوه. ثم إن من صفات المعجزة أنها تأتي لتأييد قول مدعي النبوة فتكون حجة يفهم بها من ينكر عليه دعواه: فالنبي يدعي النبوة من جهة ويقرن دعواه بتحدي مخاطبيه أن يأتي بمثل قوله أو صنيعه من جهة أخرى. وإنما المعجزة يستدل بها «على صدق من ظهرت على يده لأنها تجري مجرى الشهادة له، ويستدل على صدق المخبر الذي أخبر عنه النبي، ﷺ، أنه لا يكذب» كما يقول الباقلاني⁽⁸⁾. فلها إذن هدف تروم أصابته، هو الشهادة لمدعي النبوة، ولها دعامة تستند إليها هي ما سبق للعقل إبانته بالحجة والدليل حين الحديث عن الصفات الإلهية والتدليل على قدرة الرب الفاعل القادر: «المعجزة إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً يفعل ما يشاء»⁽⁹⁾.

على أن هذا كله لا يمنع من التساؤل، كرة أخرى، عن وجه دلالة المعجزة فلا يزال الاشكال قائماً والغموض حاصلًا، والمتكلم مطالب بالإتيان بالحجة والدليل. نقرأ عند صاحب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة»:

«المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول، وغرضنا يتبين بفرض مثال فنقول: إذا تصدر ملك للناس، وتصدر لتلج عليه رعيته، واحتفل الناس واحتشدوا وقد أرهق الناس شغل شاغل. فلما أخذ كل مجلسه وترتب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك وقال: معاشر الأشهاد قد حل بكم أمر عظيم، وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم ومؤتمنه لديكم ورقيبه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمعه. فإن كنت، أيها الملك، صادقاً في دعواي فخالف عادتك وجانب سجيته وانتصب في صدرك وبهوك ثم اقعد. ففعل الملك ذلك، على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فسيقتن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق»⁽¹⁰⁾.

(8) الباقلاني - التمهيد... ص 13.

(9) الجويني - الإرشاد... ص 276-277.

(10) المرجع السابق. ص 273-274.

وقد أفسحنا المجال لإمام الحرمين، وسمحنا لأنفسنا بإيراد الاستشهاد كاملاً مع طوله، لسببين في الواقع. أولهما هو اشتهاً هذا المثال وتداوله في علم الكلام الأشعري، بدءاً من سابقي الجويني مثل الباقلاني والبغدادي وانتهاءً باللاحقين عليه مثل تلميذه أبي حامد ومن أتى بعده مثل عضد الدين الأيوبي فلم نر بدءاً من استحضاره بدورنا. وثاني السببين، وهو ما يكسب السبب السابق دلالة، هو أننا قصدنا به التنبيه على القيمة التي يأخذها العيان والملاحظة في الفكر الأشعري. وقد علمنا أن الحس والتجربة أحداً طرق المعرفة الكبرى في النظام المعرفي الأشعري، فهما يمتلكان قوة اقناع ذاتية ويكتسبان، في إرباك الخصم وإفحامه، ما يكسبهما قوة وقدرة ولذلك فالتكلم الأشعري يشعر أنه يأتي بالدليل القاطع كلما استدلل بالعيان واحتج بالتجربة والملاحظة وجريان العادة. لا مفر أن ما تقرر، عند الأشعري، من اعتبار «العادة» أحد محاور البناء المعرفي برمته لا، بل أحد مكونات العقل الأشعري ذاته - لا مفر أنه يتضمن القول بإمكان إفساد العادة وجواز خرقها من لدن صاحب الأمر. ولن نقدم جديداً إن نحن ذكرنا خرق العادة طريفاً إلى إثبات المعجزة (وسنذكره على كل لبيان المسلك والمنهج المتبع لا لنقل المحتوى والمضمون)، ولكننا نخرج على أمر آخر، هو بدوره مما سبقت ملامسته ملامسة خفيفة عند كلامنا عن «نظام المعرفة في الخطاب الأشعري»، وهو مما يقتضي منا السياق أن نقف عنده فنتزود بقول الأشعرية ورأيها، ونفتش فعسانا نقع على جديد.

الخبر المتواتر أحد مصادر المعرفة وطرقها الأكيدة عند المتكلم الأشعري. والخبر المتواتر، كما يجده أبو منصور البغدادي، هو «الذي يستحيل التواطؤ على وضعه وهو موجب للعلم الضروري»⁽¹¹⁾. ولأمر ما كانت البراهمة إحدى الفرق القليلة التي تنكر وقوع العلم من جهته، فالنبوة يبلغ إلينا ذكرها من خبر من شاهد النبي وشافهه وشهد حجته (= معجزته) وهم ينكرون النبوة كما نعلم. ولولا أن الخبر المتواتر يعلمنا بوجود البلاد البعيدة التي لا نعرف، ونحبرنا عن الأمم التي لم نشاهد لتعذر من المعرفة قسط غير يسير، بل ولتعذر قيام العلم

(11) البغدادي - أصول الدين (سبقت الإشارة إليه). ص 12.

في كثير من وجوهه وأشكاله. فبالخبر المتواتر نعلم وجود الأنبياء، في الأمم السالفة، وظهور دعواهم المقترنة بالتحدي فلا سبيل لنا إلى الشك فيها. وبه نفيد «العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته وأنه تحدى العرب أن يأتوا بمثله» فهو علم واقع «لنا ولكل من خالفنا اضطراباً من حيث لا يمكن جحده ولا الارتياب به»⁽¹²⁾. فمن هذه الطريق نعلم أن محمداً «كان يدرس القرآن ويتلوه»، ومن طريق الخبر المتواتر نعلم كذلك أنه تحدى قومه أن يأتوا بمثل ما أتى به. «فإن قيل: ما الذي يؤمنكم أن القرآن عورض ثم كنتم ما عورض به؟ قلنا: هذا محال، وإذ لو كان ذلك كذلك لظهر الأمر واشتهر، والخطب العظيم لا يخفى في مستقر العادة»⁽¹³⁾. فالخبر المتواتر «يوجب العلم الضروري» والمعرفة الحاصلة عنه توجب اليقين والقطع، وما يكذبه ليس مما يخفى ويحتجب.

ولكن الخبر، وإن لم يكن متواتراً، وإنما كان «آحاداً» فإنه يرقى إلى مرتبة من العلم مقبولة هو الشرط اللازم لقيام العمل، ما دامت «أخبار الآحاد، متى صح اسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم»⁽¹⁴⁾. وعلى كل فلولاً جملة أخبار آحاد لكان تعطل من الدين جزء لا يستهان به - (ولكن تلك قضية أصولية ليس من شأننا، الآن، أن نخوض فيها بل إن لها سياقها لاحقاً). ومن أخبار الآحاد، فيما يتعلق بالنبي، نحصي جملة «آيات لا تخص سوى القرآن» وهي، في قول الجويني، وإن كانت «لا تثبت تواتراً لكن مجموعها يفيد العلم قطعاً باختصاصه بخوارق العادات»⁽¹⁵⁾.

نحن بالفعل، في ذكر الأخبار طريقاً للعلم، نقع على جديد يلزم تسجيله و«تقييده» خشية إفلاته منا. والجديد الجدير بالتسجيل هو هذه السلطة المعرفية التي يمتلكها الخبر، وهذا الامتياز الذي يحظى به السمع طريقاً في المعرفة والأذن أداة فيها. يصبح السمع دليلاً على صحة ما ليس يصح، أحياناً، إلا عن طريق السمع والإخبار عنه. لقد قطعنا في البرهان، من حيث لا ندري، خطوة

(12) الباقلائي - التمهيد. ص 133.

(13) الجويني - الإرشاد... ص 290.

(14) البغدادي - أصول الدين. ص 12.

(15) الجويني - الإرشاد. ص 296.

جديدة قد تكون حاسمة: وهي أننا اثبتنا السمع طريقاً في العلم واعترفنا بالخبر سلطة معرفية. وهذا يعني أننا مهيؤون، منذ الآن، لتصديق ما سيكون النبي عنه مخبراً. ولكن ذلك يبقى معلقاً بشرطنا الأول والأصلي، فلا نزال لم نفب به بعد، وهو أن تثبت صدق النبي ذاته. ولكننا التزمنا، قبل فقرات قليلة، بأن نجعل من التدليل على «حجية المعجزة» طريقاً للتدليل على صدق صاحب المعجزة والمقترن تحديه بها. فما قول المتكلم الأشعري؟

يجيب أبو المعالي عن سؤالنا بتوهم تساؤل آخر، على طريقة المتكلمة، ثم الرد عليه فيقول:

«فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن فإن ما يقدر دليلاً على الصدق لا يخلو إما أن يكون معتاداً وإما أن يكون خارقاً للعادة. فإن كان معتاداً، يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلاً. وإن كان خارقاً للعادة يستحيل كونه دليلاً دون أن يتعلق به دعوى النبي، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى. فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهو المعجزة بعينها»⁽¹⁶⁾.

والحق أن إمام الحرمين يلخص لنا، في هذا القول، الموقف الأشعري برمته - لا بل أنه يصور المنهج الكلامي فهو يوضح القصد بالنظر والاستدلال في إثبات صحة النبوة ويرينا كيف أنه ليس لطلب الدليل على ذلك طريق آخر غير طريق المعجزة. المعجزة بحسبانها لغة تدل بذاتها، لغة قوامها العلامات والرموز والاشارات والحركات التي تراها العين، وتسمعها الأذن، ويقرها اللمس، وتقبلها الحواس كلها وتشهد لها «العادة»، ويرتبك العقل بمحضرها ويضطرب فلا يملك إلا أن يصرح بأن العادة قد انخرقت وأنه لا يقدر على تكذيب ذلك واحالته. إن ما لا يقدر العقل على التدليل على استحالة فهو جائز، وذلك ثابت بنيوي من ثوابت العقل الأشعري، وقد رأينا مدرك ثبوته سابقاً. وبموجب القانون الناتج عن القول بالتجويز، أو اعتماد «الجواز» مفهوماً مقررأ، يقدر المتكلم الأشعري، في تقديره، على دحض حجج المعارضين كما اقتدر، في

(16) المرجع السابق. ص 278.

مسألة الرؤية مثلاً، على افحام المعطلة واسكاتهم .

فماذا ينقم نفاة المعجزة من المعجزة؟

يقال إنها تتعلق بما كان مستحيلاً في ذاته . فكيف يكون للنبي أن يطعم الخلق الكثير من الطعام القليل؟ وكيف يكون لذلك الطعام أن يتكثر ويتزايد إلى حين حصول الشبع لأحد ذلك الخلق؟ والأشعري، المتمسك بادعائه القدرة على إثبات صحة النبوة من طريق النظر والاستدلال وليس بما لديه من إيمان وتصديق قلبيين، يقر بأن اعتراض المعارض عليه قوي ومفحم متى أخذ على الوجه الظاهر منه، ولكن المسألة لها وجه آخر غير ذلك وهو ما يجب الاحتراز فيه . وصاحب «التمهيد» يجتهد في تبيين ذلك إذ يقول: «وإنما معنى قول المسلمين وأهل كل ملة إن الرسول يجعل القليل من الطعام والشراب كثيراً هو أن الله تعالى يخلق عند دعاء النبي، ﷺ، ووضعه يده في الطعام والشراب أمثال ذلك الطعام والشراب ويخترع أضعافه لا أن كل جزء منه يصير جزئين أو أكثر من ذلك لأن الكثير لا يتوحد، كما أن الواحد لا يتكثر»⁽¹⁷⁾. فالخروج عن المألوف، بخرق العادة، لا يعني إفساد الطبيعة وإزالة كل معقولية في الفهم عنها. ففي مألوف العادة لا يتكثر الطعام القليل، لا وليست قوانين الطبيعة تجيزه، ولكنه لا شيء يحيل، عقلاً، أن يضيف الله إلى الطعام القليل أضعاف أضعافه .

لا تناقض في القول، عند المتكلم الأشعري، بين الاعتقاد أن للطبيعة قوانين تسير بموجبها فهي مضبوطة ومعلومة لنا مع الأخذ بمبدأ التجويز: تجويز الخروج على تلك القوانين . فالله قد أجرى العادة بحصول شبع بعد أكل وري بعد شرب وغناء بعد تعهد بالزراعة والفلاحة والسقي وما يلزم في ذلك، وقد عرضنا لذلك في إسهاب إذ أتينا بنص طويل لأبي بكر الباقلاني في الفصل السابق، فلا نرجع إليه - ولكننا نذكر، فحسب، أن تصور العادة، في الایستمي الأشعري، يحمل في ثناياه تصور امكان إبطالها إبطالاً مؤقتاً وذلك بخرقها . والعقل الأشعري يجتهد في بناء هذا التصور وتدعيمه، ويعمل على تحصين موقعه هذا،

(17) الباقلاني - . التمهيد . . . ص 113 .

معرفياً، بما يعلنه من وجوب التمييز بين الرابطة الضرورية، بل والحتمية، التي تقوم بين فعل نقول عنه إنه «سبب» أو «علة» ومفعول له نقول عنه إنه نتيجة فلا معلول ولا علة. في الحقيقة وإنما هو اجتماع أو هو على الأحرى «اقتران»، وأما الفاعل على الحقيقة فهو الله. نقتبس من الغزالي بعضاً مما يقوله في «المسألة السابع عشرة» الشهيرة من مسائل «تهافت الفلاسفة»:

«وكذلك أحياء الميت وقلب العصا حية يمكن بهذا الطريق. وهو أن المادة قابلة لكل شيء: فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثم النبات يستحيل، عند أكل الحيوان له، دماً ثم الدم يستحيل منياً، ثم المني يصب في الرحم فيتخلق حيواناً. وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاوّل. فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل بها معجزة للنبي عليه السلام»⁽¹⁸⁾.

خرق العادة يعني، في نهاية التحليل، أنه لا شيء يفعل عن طبع فالنار لا تحرق عن «طبع» فيها والقطن لا ينحرق عن «طبع» مقابل وبالتالي «فلا علة ولا معلول» كما يقول الجويني وإنما هو اقتران جعل الإحراق يحصل «عند» ملاقة القطن للنار ولكنه ليس أبداً عن «ملاقاته للنار أو «سبب». وأن محاولة الغزالي تقوم في إقناع الخصم بأن القول بإبطال «العلية»، واستبدالها بالعادة التي يجريها الله، ثم القول بعد ذلك بإمكان خرق العادة هو قول لا تناقض فيه ولا تهافت. والسبيل في ذلك أن يعلم أن خرق العادة لا يعني في شيء إبطالاً لها وإفساداً لما تجري عليه. فلا تزال العادة جارية مستمرة، في المثال الوارد قبل قليل، ولو فحصنا لأقررنا بذلك فإن ما حدث، إذ أحيى الميت أو انقلبت العصا حية تسعى، إنما هو اختصار لزمان دوران العادة وجريانها. فلكي يكون الإنسان فإن ذلك يلزم بطريق معلوم للخلقة: فلا بد من وقوع المني في الرحم وعلوقه به، كما أنه لا ينفي أن المني يكون من الدم، ولا يمنع أن الدم يحصل من التغذية بالنبات على مدد معلومة، وهو لا ينفي أخيراً أن النبات يخرج من التراب. فأى

(18) الغزالي - تهافت الفلاسفة -. (تحقيق سليمان دنيا). دار المعارف، د.ت، القاهرة. ص 246.

شيء يحيل أن يختصر الله، وقد ثبت للعقل قدرته وعلمه وإرادته، الدورة فيجعل الإنسان لا عن منى وإمضاء؟ وأي شيء يحيل العقل به أن يخلق الله من التراب، بغير هذه الوسائط كلها، انساناً تام الخلقة أو ينبت في زمن يسير جداً شجرة فارعة الطول وارفة الظلال غزيرة الثمار؟

ولو أنا رجعنا إلى مبدأ «التجوز» ثانية وقلبنا الأمر فيه على وجوهه المختلفة، ثم قبلنا مقتضياته ومعطياته لقلبنا، في سهولة ويسر، أن في الإمكان إدارة المدة بسرعة هائلة وتقريب الوقت على غير ما تقضي به العادة. فلكي يحقق الله معجزة ابراهيم، فيأتي ببرهان ساطع على صحة نبوته وصدق قوله، فإنه لم يصير جسمه إلى حياة أخرى لا تنفعل عند ملاقات النار لها ولا جعل ذلك الجسم مادة لا يؤذيها لهب النار وحرارته ولا تفسدها بصهر وإحراق، كما أنه لم يغير في خصائص النار من شيء وما جرت به العادة من كونها محرقة، وإنما هو قد جعل بين النار وابراهيم ما منع من وقوع الالتقاء بينهما. ولو شاء الله لعدد الأحوال والأمثلة ولجعل انخراق العادة حاصلاً في كل وقت وحين ولكنه لا يفعل لتخصيص الأنبياء بالفعل المعجز الخارق للعادة من جهة، ولأن «خرق العادة» لو أطرده وتكرر لأصبح هو نفسه «عادة» ولبطل المقصود منه من جهة أخرى.

على أن العادة تنتقض في أحوال أخرى هي غير المعجزة ودونها، وأول تلك الأحوال هو «الكرامة». فنحن نقرأ في أخبار الصوفية كل عجب ومدهش عن أصحاب الكرامات من السالكين مما يحار العقل فيه، بل وينكره، وتعجب له النفس وأما عند المتكلم الأشعري فلا مدعاة لذلك العجب ولا حامل على تلك الميزة ما دام هذا المبدأ المركب الجديد متحققاً «جواز - خرق - العادة» فهو يقول إذن: «فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا: لا يفرقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة»⁽¹⁹⁾. ولا يختلفان إلا في أن «صاحب المعجزة لا يكتُم معجزته، بل يظهرها ويتحدى بها خصومه ويقول: إذا لم تصدقوني فعارضوني بمثلهما، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يدعي فيها» على نحو ما يذكر البغدادي ذلك⁽²⁰⁾. وثاني تلك الأحوال هو السحر: فالله

(19) الجويني - الإرشاد... ص 269.

(20) البغدادي - أصول الدين... ص 174.

يقدر الساحر على أشياء لا يقدر عليها غيره فيكون من فعله ما يخرق العادة ويباين المعتاد المؤلف «والدليل على جواز ذلك كالدليل على جواز الكرامة. ووجه الميزها هنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة»⁽²¹⁾. وثالث تلك الأحوال، في إضافة البغدادى ومتكلمين آخرين، هي ما يطلق عليها نعت «المغوثة» حيناً ولقب «المعونات» حيناً آخر ولها مواضع تظهر فيها. فقد يتهم بريء بذنب لم يقترفه وتلصق به تهمة جريمة لم يرتكبها فيظهر «الله له علامة تدل على صدقه وبراءة ساحته مما يقذف به»⁽²²⁾. فالمغوثة أو المعونة مما يجوز كونه لسائر العباد.

المعجزة، والكرامة، والسحر، والمغوثة (أو المعونة) أحوال تدل كلها على «جواز انخراق العادات» وإن كانت أجناساً مختلفة، وإن كانت حيناً لنبي (= المعجزة)، وحيناً ثانياً لفاسق (= السحر)، وطوراً ثالثاً لصالح من أولياء الله (= الكرامة)، ورابعاً وأخيراً لمطلق العباد، في أحوال معلومة (= المغوثة). فهي جميعها دليل على عمل «التجوز» وسريانه في أحوال متغايرة من الوجود والفعل. ولكن المعجزة تتميز عن الأحوال الثلاثة الأخرى باستحالة المضاهاة والتقليد في حقها وبمعجز من يجابه بها على «رفع التحدي» لأنها، فعلاً، «تعجز». ولذلك فقد كانت طريقاً وحدها في البرهان والاستدلال، طريقاً يرقى إلى مرتبة الضروري من المعلومات. ولا ننسى أن حقيقة الضروري، في اللغة، هو «مما أكره العالم به على وجوده - لأن الاضطراب في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء»⁽²³⁾. والمجابه بالتحدي، في المعجزة، مكره على العلم، محمول عليه حملاً، ولا ملجأ له إلا أن يسلم بحقيقة ما يرى ويسمع ويحد. فليست الضرورة هنا من جنس ضرورات البداية «وهي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر» كما يقول الجويني⁽²⁴⁾، وإنما هي مما يصار إليه بعد كثير احتيال وتدبر في الرفض والممانعة ولكن في غير طائل.

(21) الجويني - الإرشاد... ص 271.

(22) البغدادى - أصول الدين... ص 175.

(23) الباقلاني - التمهيد... ص 7-8.

(24) الجويني - البرهان... (سبق ذكره). ص 135.

لا تثبت النبوة من ضرورة حسن أو بديهة بل الطريق الموصل إلى إثباتها هو النظر والاستدلال، ولكن الناظر المستدل، متى صح نظره واشتد استدلاله، فهو يصير إلى يقين مصدره الأدلة العقلية القطعية. وهو ينتهي إلى يقين ثان، يعزز اليقين الأول ويدعمه، وهو ما تضطره إليه المعجزة من موافقة وتسليم إذا عاينها أو إذا بلغه ذكرها بالخبر المتواتر الذي يحمل على القطع واليقين. وإذا اجتمع الدليلان، وصارا إلى دليل واحد ينصهران فيه، فإن النظر في النبوة يبلغ غايته بالقول فيها بالصحة وبالقول، من ذلك الطريق، بصدق النبي فيما يكون عنه مخبراً.

ولكن شيئاً يبقى في النفس من صحة نبوة محمد بن عبد الله تخصيصاً وقلقاً خفياً يساور نفس المتكلم من جهة المعجزة التي انفرد بها عن الأنبياء جميعاً، وهي ختم النبوة به بكتاب هو القرآن، ومن جهة التحدي الذي اقترن به ادعائه النبوة في قومه وهو الاتيان بمثل ما أتى به، والحال أنهم أهل البلاغة وأرباب الفصاحة وقولهم العمدة في كلام العرب. ومعلوم أن المتكلمين خاضوا في مسألة القرآن وإعجازه، وأنهم اختلفوا في ذلك فرقاً، وأن الأشعرية تميزت في ذلك بأقوال لها معلومة وأنها جعلت من تلك الأقوال حدوداً وفوارق تميزها عن المعتزلة - فلا نخوض في ذلك خوض من يستعيد القول ويكرره، ولا نخرج عما ألزمنا به أنفسنا فيما سلف من القضايا، وإنما هي جملة ملاحظات ترجع إلى الوقوف على «كيف الإعجاز» في القرآن عند «القاضي» واللاحقين عليه.

• • •

لإعجاز القرآن دلائل وعلامات تدل عليه والأشاعرة كتبوا في ذلك كتباً لعل أكثرها شهرة هو كتاب أبي الطيب الباقلاني «إعجاز القرآن». ولكننا لا نتابع القاضي فيما يعرضه من أدلة يسط القول فيها في الكتاب المذكور بل نحن نكتفي بما أورده، مركزاً وموجزاً، في الباب الحادي عشر من كتاب «التمهيد». وأخص الأدلة عند الأشعرية، كما هو معلوم، هو دليل النظم أو القول إن القرآن معجز بنظمه: «فإن قالوا: كيف يكون القرآن معجزاً وهو غير خارج عن حروف المعجم التي يتكلم بها الخلق من أهل الفصاحة والملكة والعلم؟ قيل

لهم : ليس الإعجاز في نفس الحروف وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها وكونها على وزن ما أتى به النبي ، ﷺ⁽²⁵⁾ .

فليس المقصود بالنظم مجرد رصف الحروف والكلمات ، وإلا لأمكن ذلك لأي كان وصدق اعتراض المعتزلة عامة وليس النظام وحده ، وإنما النظم هو الخروج عن مألوف كلام العرب . أصدق معنى للنظم ، في الحديث عن اعجاز القرآن ، هو خروج القرآن ، وإن كان بلغة العرب ، عن «سائر أوزان كلامهم ونظومهم»⁽²⁶⁾ . فهو جنس وحده احتار القوم في تصنيفه وتعيينه بصفة «ولو كان من بعض النظوم التي يعرفونها لعلموا أنه شعر أو خطابة أو رجز أو طويل أو مزدوج ، غير أن ناظمه قد برع وتقدم فيه»⁽²⁷⁾ . ولو كان صناعة فلن ما أتى به النبي «قد خرج عن حد ما يكتسب بالحدق» ، ثم إن العقل لا يميز أن «يخرج الحدق في الصنعة إلى أن يؤتي بغير جنسها وما ليس منها في شيء»⁽²⁸⁾ .

والأشعري يتوهم اعتراضات عليه وحججاً يسوقها الخصم لتقويض ما يأتي به من قول أو حجة ، وهذا من باب «صناعة الكلام» بلغة القدماء أو هو جزء من «الممارسة» الكلامية كما قد نقول اليوم . ولا شأن لنا بالجدل ذاته ، ولا اهتمام لنا باختبار قوة المجادل الأشعري والإبانة عن جوانب قوته ومناحي ضعفه في ردوده على الخصم المتكلم أو الخصم من غير الملة كلها . وإنما نحن «نقتنص» في ثانيا القول وتضاعيف الكلام ما عساه ينير ما نطلبه من سبيل ، سبيل الكشف عن كيف الاستدلال . ولذلك فنحن نقف عند اعتراض ، أو توهم اعتراض بالأحرى ، وهو أن يقال للمتكلم : وما يدرينا فلعل صاحبكم قد عورض بكلام لا يقل قوة وسلطاناً ولكن «خوف سيفكم يمنع من إظهار معارضته»؟ فيجيب :

«لو كان ذلك كذلك لعلم نقله وذكره وذكر المعارض والمتولي له ولوجب ، بمستقر العادة ، أن يغلب إظهاره على طيه وكتمانه حتى يكون العلم به كالعلم

(25) الباقلائي . . . التمهيد . . . ص 151 .

(26) المرجع السابق . ص 142-143 .

(27) نفس المرجع . ص 144 .

(28) نفس المرجع والصفحة .

بالقرآن الذي هو عروضة (. . .) لأنه كان لا بد من تحديثهم به بينهم إذا خلوا وجالسوا من يأمنون سيفه (. . .) كما يجب في مستقر العادة تحدث الناس بعيوب سلاطينهم وجبايرتهم ومذموم الخصال فيهم (. . .) فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون المعارضة قد وقعت ونسيت وذهب ذكرها وضبطها عن كل فرقة (. . .) قيل له: هذا غير جائز لأنه بمنزلة ابتداء إظهار المعجزات على أيدي الكذابين (. . .) لأن ذلك أجمع خرق للعادة، ولأنه أيضاً إفساد للدلالة وسد لطريق العلم بإثبات النبوة⁽²⁹⁾.

فالاحتجاج يكون بما تقرر في النظام المعرفي الأشعري من معنى للعادة ومستقرها وجريانها. . . وما أمكن تجويزه من خرق لها. فكما أن القرآن قد خرق «العادة» في القول العربي، إذ خرج نظمه عن سائر نظومهم، فكذلك يكون خرقاً لها أن يعارض ويتحدى ثم لا يظهر الخبر ولا ينتشر، والحال أن «كذبة الأمير بقاء مشهورة» كما يقول الخطيب العربي المشهور - فكيف القول بانخراق في العادة لا يعلم أمره ولا يظهر؟ إن ما يحدث في نهاية الأمر هو أن العقل قد وصل من النظر في المعجزة، عصب النبوة وعبادها، إلى انتاج مفهوم جديد هو مفهوم «خرق العادة»، أو أنه قد امتدى، على الأقل، إلى الوجه الآخر لما سبق له اكتشافه من مفهوم وهو مفهوم «العادة». وفي الحالتين معاً فإنه يكون قد اطمأن إلى النتيجة السالفة، إذ اختبر المفهوم وجرب مدى «اجرائيته» وفعاليته، فهو إذن يحيط بنيته النظرية بسياج جديد ويتمكن من عنصر قوي: فعال وفاعل في البنية كلها. ثم إن العقل يقوم، مع ذلك، بأمر آخر لا يقل أهمية وفعالية عن الأمر السابق: ذلك أنه يتمكن من تأسيس الشرعية النظرية للخبر المتواتر، فهو يمدّه بنصير منه وعون يكسب بها سلطة مهابة وقدرة قادرة. وإذن فإن العقل الأشعري إذ قام بمهمة تدعيم العقيدة، بالتدليل على صحة النبوة وهي أحد عمادها، فإنه قام في الوقت نفسه بعملية بناء ذاتي بما أمكنه أن ينحته من مفهوم جديد فهو عقل يتأسس في عمله التأسيسي.

وفي الأحوال كلها فإن العقل يبلغ حداً يصبح فيه تصرفه متتهياً، فهو قد

(29) المرجع السابق. ص 146-148.

انتهى إلى القول بصحة النبوة وإمكانها، ما دام قد دلت على جواز المعجزة ووجودها، وهو قد صار من ذلك الطريق إلى التقرير بأن النبي صادق، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك. فهو لا يملك، وقد قام بهذا كله، إلا أن «يعزل نفسه» كما يقول الغزالي وليس له إلا أن يسلم الأمر إلى النبي، المعلم الأول على الحقيقة، فيعلمه «ما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته»، وبالتالي ليوصله، عن طريق ما يعلمه وحيأً، إلى عالم الحقيقة الكاملة «فإذا ظهرت المعجزات ودلت على صدق الرسل الدلالات فقد تقرر الشرع واستمر السمع النبوي عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات»⁽³⁰⁾.

يتابع القارئ مسيرة العقل الأشعري وهو يدل على صحة النبوة وصدق النبي عن طريق العقل بواسطته، ثم يصل معها إلى غاية تلك المسيرة إذ يقرر أنه على العقل (وقد نظر واستدل فأنبت ما كان في حاجة إلى إثبات ما لم يكن ليقيم الاطمئنان فيه إلى الفطرة والطبع) أن «يعزل نفسه». ولكن سؤالاً قوياً ملحاً يلاحق القارئ ويلزمه وهو «يريد أن يعرف» حقيقة ما قام به المتكلم الأشعري ومغزاه: وما هذا العقل الذي يجب عليه أن «يعزل ذاته» أي ينسحب من تلقاء ذاته؟ ومتى يدرك أنه، حقيقة لا وهماً، قد بلغ غاية النظر وحدود الطلب وأنه يلزمه لذلك أن يتوقف ويخلي الميدان لما كان غيراً له ومخالفاً له في الطبيعة؟ بل إن السؤال عينه الذي يطرح على القارئ (فهو يضطر إلى طرحه إذن) وهو يرقب صنيع المتكلم الأشعري في النظر في النبوة هو عين السؤال الذي طرح عليه وقد راقب عمل ذلك المتكلم في نظره في الله وصفاته: وما العقل عند الأشعري؟ وما تجلياته وعلى أي نحو يمارس سلطته عند الأشعري وهو يدل على صحة النبوة وصدق النبي؟

لولا حظنا ما يرومه العقل «الأشعري» في عملية البرهنة على صحة النبوة وصدق النبي (والحدان في الحقيقة وجهان اثنان لقطعة واحدة) لكنا قد التمسنا عنده نوعاً من «الارادة» الخفية في مجاوزة الذات ولكن تلك المجاوزة سرعان ما تكشف عن نوع من تعذر العملية واستحالتها. لقد تبين لنا بوضوح (أو فيما

(30) الجويني.. الإرشاد... ص 31.

نأمل على الأقل) أن كبير المفاهيم الأشعرية ورئيسها والعنصر الفاعل في البنية الأشعرية، والعنوان الدال عليها، هو مفهوم التجويز. فكون الجواز ممكناً هو ما يحل عدداً من الاشكالات التي تتعلق بالمذهب: وجوه انفصالة عن الاعتزال من جانب واختلافه عن قول السنة من جانب آخر، وجوه «التعين الذاتي» له كما يقول أصحاب الديالكتيك. والجواز وإن كان يفيد الإيجاب (ما لا يقدر العقل على البرهنة على استحالة فهو ممكن) إلا أنه لا يخلو من السلب في كل الأنحاء أو أنه، على كل حال، ليس إيجاباً كله فلا يزال في امكان بعض السلب أن يتسرب إليه. والمتكلم الأشعري يبدو أن له وعياً ما بهذا النقص ما دام يمكن للسلب أن يجد طريقاً له. ولذلك فهو يريد أن يتجاوز اعتماد الجواز غاية وحجة إلى ما كان وراءه إضافة وإيجاباً في معالجة قضايا النبوة. ومن ثم كانت نقطة الانطلاق عنده هي الانتقال من القول: إنه لا شيء يمنع، من جهة العقل، كون النبوة وإمكانها (وهذا معنى التجويز) إلى القول الذي يفيد، أن الدليل على ثبوت النبوة يكون من جهة النظر والفكر ومن ثم فهو يحصل من جهة العقل. فهل نجح العقل في هذه المحاولة وحالفه الحظ في تلك الخطوة؟

نعلم أن الأشاعرة ساروا في طريق البرهنة على صحة النبوة وصدق النبي على الطريق الذي سار عليه عموم المتكلمة في الاسلام وقد رأينا، أثناء العرض، كيف أن براهين المتكلمة يمكن أن ينوب بعضها عن بعض. فحيث كان الخصم واحداً، وهو فريق البراهمة من جهة وعموم منكري نبوة محمد بن عبد الله من جهة ثانية، فإن هدف المتكلمين يكون واحداً وأساليهم في الوصول إلى ذلك الهدف تكاد تكون واحدة إن لم تكن واحدة بالفعل. فالكل يعتمد على المعجزة ويثبت حصولها، والكل ينتهي إلى الإقرار باعتبارها حجة قاطعة تحسم في الأمر وتطرد التردد والتشكك جانباً. ولكن خصائص المذهب تتجلى في شكل المقاربة وكيف المعالجة عند كل فرقة وهذا ما يعني، من زاوية نظرنا أن معنى «العقل» يتجلى وأن الفروق المذهبية بين الفرق الكلامية تظهر وتتضح من حيث مكونات العقل وبنائه العميق. وامعان للنظر في المسيرة الأشعرية ومراقبتها، عن كثب، أثناء «الممارسة النظرية» ذاتها وملاحظتها بالأسئلة التي تقصر على النطق والإنصاح أو هي «تستنطق» تمكنتنا من الخروج بالملاحظات التالية:

أ - المعجزة، أس البرهنة على صدق النبي وصحة النبوة معاً، جنس من أجناس المعرفة قائم بذاته مستقل بنفسه إلا أنه (من حيث القسمة المعروفة إلى ضروري ونظري) يندرج في صنف المعرفة التي تحصل (لصاحبها اضطراراً (= ضرورة). ومن ثم فلا دخل للعقل فيها ما دامت تفوق مجال عمله وتصوره. وبالتالي فلا يملك معه إلا أن ينسحب فقد أفحم افحاماً.

ب - وقوع المعجزة حقاً وفعلاً، على الصورة التي تذكر عليها، يثبت لنا عن طريق «الخبر المتواتر» الذي يستحيل تكذيبه لسبب واضح هو استحالة التواطؤ على الكذب وقبول ذلك أمة بعد أمة، والعقل لا مدخل له، مرة أخرى، في الأمر فلا يسعه إلا الموافقة والقبول فقد أفحم افحاماً وطريق ذلك، في هذه الحالة، هي كل السلطة التي يمتلكها «النقل» ويهجم بها عليه.

ج - في هذا القبول الضروري (= الاضطراري) لما يقول به «الخبر المتواتر» ويقرره تتأكد سلطة أخرى جديدة، أو هي في الواقع تتأكد بكيفية أخرى، وهي سلطة «الجماعة» (لو اعتبرنا الأمر من جهة السياسة) أو سلطة «الاجماع» (لو اعتبرناه من حيث الفعل المعرفي: فالإجماع قبول وموافقة) أو هي، في كلمة جامعة، سلطة «السلف» وحكم المتقدمين. وما أقوى سلطة السابقين والمتقدمين عند العقل الأشعري وما أشد أثرها عليه وفعلها فيه.

د - في عملية البرهنة على صدق النبي تتأكد سلطة أخرى وتكتسب من الشرعية والقوة مدداً غير التي كانت لها في الأصل. تلك هي سلطة اللغة وقد كرسها القول في إعجاز القرآن في صورتها المثلى. تكتسب شرعية جديدة لما يكون في النبوة من شرعية وفي قوله من مشروعية وتزداد قوة ومدداً من سلطان الوحي «إنا أنزلناه قرآناً عربياً». فاللغة بعض من النقل وقسم منه، ولأنها كذلك فلا يسع العقل إلا أن «يتوقف» وينعزل وقد أفحمته سلطة اللغة من جانب وسحره نظم البيان وبهره جمال الفصاحة وبريقها.

هـ- لا يحار أمام «خرق العادة» سوى من كان للتجويض منكراً أو في الإقرار متردداً وأما المتكلم الأشعري فالعقل عنده على أتم الأبهة وكامل الاستعداد لذلك الإقرار والتسليم. ومبدأ الجواز يتدخل مرة ليحل الإشكال الناجم عن القول بخرق العادة (خرق العادة دون إلغاء قوانين الطبيعة - أو القول بالقوانين الثابتة مع التسليم بإمكان خرقها دائماً). ولكنه يحل ليعلم عن الصفة القارة والسمة المميزة في العقل الأشعري: قدرته على التصريح بالإيجاب دون القول بالنفي.

ولو أنا، أخيراً، أردنا أن نوحّد بين هذه الملاحظات في سؤال جامع، صريح ومباشر، لحق لنا أن نتساءل: هل أمكن للعقل الأشعري أن يخطو خطوة أخرى وراء التجويض والإمكان وأن يقر إيجاباً حاسماً يقدمه العقل من ذاته؟ وهل كانت حصيلة النظر عند العقل الأشعري، ومتى حاكمناه بما بدا أنه قد عينه لنفسه هدفاً وغاية، دلالة على التوفيق أم علامة على الفشل؟

ولكننا لا نجيب عن السؤالين معاً إلا بطرح تساؤل جديد: ولكن أكان للعقل الأشعري، في مسيرته السالفة في إثبات النبوة والتدليل على صدق النبي، دور آخر سوى دور «المنهزم» الذي يضطر إلى الانسحاب ومغادرة الميدان فقد اضطرت له اللغة إلى ذلك مرة، والسلف أخرى، وسلطان العيان ثالثة، وسلطة السمع (= الخبر المتواتر) رابعة؟

لقد كان العقل الأشعري، في معالجة مسائل النبوة، يروم البرهنة على وجوب السمع وسلطان النقل. وهو قد فعل ذلك وهو يؤكد مبدأه الأسمى وقاعدته العليا التي تقضي بأن السمع مقدم على العقل ولكن ما كان يحدث دائماً وما نجده يتكرر عنده في الأحوال كلها هو التخلي عن المعركة والانسحاب أمام النقل، لا بل أن النقل يهاجمه «في عقر داره» لكي يعين له «وضعه المعرفي» ويحدد لفعله «الشروط الاستيمولوجية» الضرورية ويرسم له الحدود الفاصلة.

وعلى كل، فمهما يكن من أمر، فإنه لا يسعنا إلا الرجوع إلى الأشعري والقول معه بأن تصرف العقل قد انتهى بحسابه عقلاً يشيد للعقيدة أصولها ويخطط، في الآن ذاته، للعلوم مبادئها وكلياتها. ولكن هذا القول لا يعني على

كل حال سوى انتهاء التصرف بالنسبة للعقل الكلامي أو للعقل في الاستعمال الكلامي ذاته. فحيث يتقرر وجوب السمع ومصدر السمع الأصلي، وهو النبوة، فإنه يصبح أمام العقل مهمة جديدة وهو يكتسب صفة جديدة. فأما الصفة الجديدة أولاً فهي صفة المخاطب الذي يكون الخطاب الموجه إليه أمراً تلزم طاعته: هو العقل بحسبانه متلقياً للشرع ومن الشرع فإن عليه أن يفهم عن الشرع وعليه أن يملك من الأدوات المعرفية والمفاتيح ما يمكنه من ولوج بناء الشرع واستفتاح ما استغلق من أقفاله وأبوابه. وأما المهمة الجديدة فهي في حقيقتها مهمة مزدوجة أو هي مهمة يزدوج فيها فعلان اثنان: فأما من وجه أول فهي نظر في الشريعة بغية الفهم عن الشرع المخاطب (بالكس) وأما من وجه ثانٍ فهي إضافة في النظام المعرفي الأشعري وإكمال لجوانب النقص والقصور. والعقل في المهمة هذه، وفي الوجهين معاً، هو العقل الأصولي أو هو العقل الأشعري في الاستعمال الأصولي له.

لقد قطع العقل الأشعري الكلامي رحلة طويلة وهو قد بلغ، في القول في النبوة، المحطة الأخيرة في تلك الرحلة. ولكن الرحلة لا تزال لم تنته بعد وإنما العقل يترجل في هذه المحطة ليركب قطاراً آخر أو ليستبدل «الراحلة» الأولى بأخرى جديدة غيرها. وإنما المهمة الأصلية التي تخطط لها أصول الدين خطوطها العامة الكبرى لا تزال في حاجة إلى اتمام انجاز: فلا يزال عمل التأصيل لأصول المذهب في حاجة إلى مزيد تشييد وبناء، وإلى مزيد إفصاح وبيان.

الفصل الخامس

البيان والتبيين

والبيان منه عام، وهو الدلالة المطلقة. ومنه خاص، وهو الدلالة الشرعية على المراد بأدلة الشرع (...). وإخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي هو حد للتبيين لا حد للبيان.

البصري - المعتمد في أصول الفقه

«فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته. وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة والاجماع - ومستند جميعها قول الله تعالى».

الجويني - البرهان في أصول الفقه

ينتهي تصرف العقل حين يصير إلى الاطمئنان إلى أنه قد بلغ حقيقة ما أوكل إليه من مهمة عسيرة وشاقة: مهمة اثبات الربوبية والوحدانية أولاً، ثم مهمة التدليل على صحة النبوة وصدق النبي ثانياً. والمهمة عسيرة لأن ما يتناوله من قضايا ليس مما تستقر فيه الأمور بداهة وضرورة، بل يلزمه نظر طويل متصل وعليه أن يخوض معارك ضارية ضد الأعداء والخصوم، والأعداء هم منكرو النبوة والربوبية أو أولاهما على الأقل، والخصوم هم الخارجون عن قول الجماعة والمشبكون عليها لسبب أو لآخر. والمهمة شاقة لأن العقل، إذ يدخل فيها يدخل

فيه من حرب وخصومة، فهو يقوم بمهام التأسيس والتشييد: لا تأسيس العقيدة وتشديد المعتقد على القول الأشعري فحسب، بل إنها تأسيس مبادئ العقل ذاته ومكوناته. فالعقل، إذ يصيب الهدف على هذا النحو، فإنه لا يملك إلا أن «يعزل نفسه»، كما يقول أبو حامد، فهو قد استوفى المهمة واستكمل المسؤولية. ذلك ما يبدو في الظاهر فحسب، وذاك ما يتخيله من توهم أن عمل التأصيل ينتهي عند تقعيد العقيدة وإنشاء أصول الدين. ولكن الحق أن تصرف العقل لا ينتهي عند هذه الغاية وهو لا يملك بعد أن يعتزل. ذلك أنه لا يزال هو المعول عليه في الشريعة مثلاً كان هو العمدة والأساس في العقيدة. وإذا كان حقاً أن العقل يسلم العنان للسمع، إذ أبان عن سلطته الحق، ودل على صدق الخبر عن الشريعة فهو يعترف له بالعجز ويسلم بحاجته إلى مدده وعونه فإنه لا يزال على نفس العقل أن ينظر في الشريعة، في هذا الشطر الثاني من المرحلة، مثلاً نظر في العقيدة، في الشطر الأول من الرحلة والسفر. يفترق المعنيان فعلاً ويختلفان حقاً: معنى النظر في العقيدة، ومعنى النظر في الشريعة ولكن المهمة تظل، في العمق، واحدة. بل لعلها الآن، في أصول الفقه، تصبح أكثر ظهوراً واتضحاً بعد أن تم تمهيد المقدمات الضرورية وتفصيل المبادئ الكلية اللازمة، في علم الكلام. فإن يكن مغزى النظر كما هو الشأن عند الباقلاني، لا بل عند عموم الأشاعرة، هو طلب الدليل أو الاستدلال فإن الفرق بين نظر المتكلم ونظر الأصولي هو عين الفرق بين من ينشد الدلالة المطلقة ومن يطلب الدلالة الشرعية. الأولى تلزم بقوة يقينها لأنها «تدل لأنفسها» كما يقول إمام الحرمين، والثانية تلزم، من اضطر إلى التسليم لقواعد العقيدة، «بنصب ناصب إياها أدلة» وذلك الناصب هو الشرع والطريق إليه هو الخبر والسمع.

عمل العقل، في أصول الفقه، وعلى نحو ما نريد أن نبينه في هذا الفصل الخامس وكذا في اللاحق عليه، هو النظر في الشريعة على نحو يقصد استخلاص معاني الأدلة الشرعية فيها والأسس التي تنهض عليها مبادئها وكلياتها وطرق التشريع فيها. ولئن كانت الشريعة هي مجموع القوانين الشرعية وحصيلتها الكلية فإن موضوع أصول الفقه هو الكشف عن «روح القوانين» في تلك الحصيلة وذلك المجموع. وإذا كانت الدلالة الشرعية (أو الدلالة المفيدة

بالشرع إذن) لما كان مراداً بأدلة الشرع هو البيان (على نحو ما أجمع عليه الأصوليون من مختلف المذاهب) فإن أصول الفقه هي ما به يتم الكشف عن البيان، أو هو ما يتم به رفع الإشكال والغموض عن البيان فهو تبين له. وفي معنى دقيق، وإن لم يكن بالشديد الخفاء، فإن عمل العقل في أصول الفقه هو النظر في الشريعة على النحو الذي يهدف فيها الإبانة والتبين: الإبانة عن قصد الشارع وتبين قول الشرع من كل الوجه.

كيف ينظر العقل في الشريعة إذن؟ وما الذي يمكن استخلاصه من الخطاب الأشعري في ذلك النظر؟ وعلى أي وجه يجوز القول إن ذلك الخطاب ينتهي إلى رسم سمات مميزة وعلامات واضحة محددة فيتميز في أصول الفقه على نحو ما تميز عن غيره في أصول الدين؟ أسئلة ثلاث لا بد، للإجابة عنها، من تمهيد فصول وتقديم مقدمات كما يقول القدماء.

* * *

يجمع الأصوليون (معتزلة وأشعرية ومن عداهم) على القول بأن أصول الفقه تستمد من ثلاثة علوم وهي: الكلام، والعربية، والفقه. وإذا كان من المنطقي أن صاحب كل مذهب يلتزم بما في مذهبه، وكنا نعلم أن مبادئ المذهب وقواعده تنقرر في العلم الكلي من العلوم الدينية أو في علم الكلام، فإنه من الضروري أن ما يقول به المعتزلي أو الأشعري أو الحنبلي في أصول الدين يكون ملزماً له في أصول الفقه ويظل ملزماً به ضرورة. ثم إذا كان الفقه هو مجموع الأحكام الشرعية، من حيث هي أوامر ونواه وكان هو المدلول الذي تكون أصول الفقه طلباً لدلالة الأدلة فيه فمن اللازم أيضاً أن يختلف الرأي في النازلة الفقهية باختلاف موجهات النظر الخفية ومستلزمات الاجتهاد المذهبي فيها. وأخيراً، فإذا كانت اللغة العربية تلتصق بالكلام التصاق القشرة بالثمرة وتنتج بها امتزاج الماء بالملح المذاب فيه فإنه من غير المعقول أن يخرج الرأي في اللغة عما وجب القول به في الكلام - والحجة الكبرى في ذلك حصول الاختلاف في فهم القرآن بين نظرين يؤولان إلى مذهبين متباينين أو متصارعين. وإذن فلا بد من الانصات إلى القول الأشعري في النحو الذي يكون به استمداد أصول الفقه من المصادر الثلاثة المذكورة: الكلام، والفقه، والعربية.

لا معنى لاستعادة ما يتقرر في علم الكلام، على القول الأشعري، على نحو ما عرضنا له في الفصول السابقة، ولكننا لا نرى بأساً في ذلك في أن نستحضر، في لمحة وجيزة، ما سيكون له من المذهب أثر مباشر في القضايا الكبرى في أصول الفقه. وأول ما يستوجب منا التذكير به هو أن الأولوية هي في الأحوال كلها للمنقول على المعقول وأن الله لا يتعبد نظراً واستدلالاً وإنما الملزم هو ورود الشرع. ولذلك فإن العقل، وإن كان هادياً إلى معرفة الله، وأن النظر، وإن كان واجباً على الإنسان، فإنهما لا يعتبران في الأحكام الشرعية. ومن ثم فلا اعتداد بتحسين العقل وتقييحه وإنما المعتمد في ذلك هو قول الشرع. ثم إن الأشعرية تقول بالتجويز، ولذلك فهي تذهب إلى القول بإبطال السبب ونفي التوليد من جهة أولى، وتقول بالاقتران بين الأشياء وإجراء الله للعادة من جهة ثانية. والأشعرية تقول، في إعجاز القرآن، بأن الإعجاز يقوم في النظم والصياغة وأن التحدي هو تحد في هذا الباب. كما أنها تقول في القرآن بما يقرره الشيخ الأول أبو الحسن إذ «القرآن العزيز على ظاهره وليس لنا أن نزله عن ظاهره إلا بحجة وإلا فهو على ظاهره»⁽¹⁾. وعن هذا القول ينتج رأي معلوم، في المذهب الأشعري، في الصلة بين الحقيقة والمجاز وتتنظم قواعد محددة في التأويل وسبله وطريقه في فهم القرآن وتفسيره، ونظرية في منشأ اللغة ودلالات الصفة والموصوف، والاسم والتسمية. وآخر ما نستحضره هو مذهب الأشعرية في تقريرها للسمع من جانب، وللتجربة والحس من جانب ثان طريقاً في المعرفة ومن ثم ما يكتسبه الخبر من سلطة وقدرة لا سبيل إلى انكارهما.

يقول الغزالي إن «لأفعال أحكاماً عقلية، أي مدركة بالعقل، ككونها أعراضاً وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر (...)» وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها فلأنما يتولى الفقيه بيانها⁽²⁾. وبذلك يميز بين المتكلم والفقيه: الأول من حيث هو ينظر في الأحكام العقلية للأفعال، فهو إذن يتوجه بالقول إلى مجموع العقلاء. والثاني من حيث هو ينظر

(1) أبو الحسن الأشعري. - الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق فؤاد حسين محمود. دار الأنصار، القاهرة، ص 40.

(2) الغزالي. - المستصفى. (سبقت الإشارة إليه). ص 11.

في الأحكام الشرعية، فهو إذن يتوجه بالقول إلى مخصوصين بالخطاب وهم المؤتمرون بأوامر الشريعة والمتهون بنواهيها ولهذا نعت معلوم فهم: «المكلفون». ولتلك الأوامر والنواهي، من حيث هي ما يكون مضمون الفقه ومحتواه، نعت آخر وهو أنها «تكاليف». كما أن لها، من جهة الزامها للمكلفين وصدورها عن الله أو عن النبي، نعتاً آخر وهو أنها «أحكام». فالحكم إذن هو «عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين». وما يستدعيه القول الفقهي، خارجاً عن كل انتساب إلى مذهب بعينه، هو أن الحكم الشرعي (ولنأخذ مثلاً عليه عبارة: الخمر حرام) تلزمه أربعة أركان، أو لنقل انه يتعلق بأربع جهات. الركن الأول، في المثال المذكور، هو الخطاب ذاته (نفس الحكم). والجهة الثانية هي: الحاكم، (وهو المتكلم أو المخاطب - بالكسر) وهو الله تعالى. والركن الثالث وهو المحكوم عليه، والمحكوم عليه في لغة الفقه هو المكلف «وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجهاد والبهيمة». وأما الجهة الرابعة والأخيرة فهي: المحكوم فيه، وهو الخمر في مثالنا أو فعل شرب الخمر بالأحرى. ولكن هنالك ما ينتج عن القول الفقهي ذاته، ما يقوم خلفه ويسوجه وما لا يملك أن ينفك عنه أو يخلو منه، كما يقول المتكلمون، فهو حاضر في لحظة التشريع الفقهي ذاتها. وذلك هو حضور المذهب وإعلانه عن نفسه في كل خطوة وفكرة، وترجمة ذلك يلمسها القارئ بوجه عند الجويني في البرهان ويلمسها بوجه آخر، أكثر قوة وإلحاحاً عند صاحب «المستصفى». وما لا يقدر أبو حامد على الانفكاك منه هو تمثله لحضور المعتزلي خصماً لا يسعه التقرير في أمر من غير إعلان ما يفرقه عنه. وربما كان أخص ذلك الأمر في الاستحضار الدائم واليقظ لما يخالف الأشعري فيه قول المعتزلي في الصلة بين الأحكام الشرعية من جانب، ونظرية الحسن والقبح العقليين من جانب آخر. فإن يكن الحكم هو، كما سلف القول، «خطاب الشارع إذا تعلق بأفعال المكلفين» فإنه يلزم أن نضيف مباشرة، مستتجين، قولنا «فالحرمان هو المقول فيه: اتركوه ولا تفعلوه. والواجب هو المقول فيه: افعلوه ولا تتركوه. والمباح هو المقول فيه: إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه. فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم. فلهذا قلنا: العقل لا يحسن

ولا يقبح ولا يوجب شكر النعم، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع⁽³⁾. ومتى أمر الشارع بشيء فإن ذلك يعني أنه ينهى عن ضده «فإن كلامه واحد هو أمر ونهي ووعد ووعيد، فلا تتطرق الغيرية إليه»، وهو ما لا تقول به الأشعرية حيث «ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده»⁽⁴⁾. وبالجمله فوجود الاختلاف في معاني العقل والتكليف ودلالة الأمر... الخ بين المعتزلة والأشعرية ينشأ عنه اختلاف في الوجوه التي تحمل عليها الأحكام الشرعية، ومن ثم فإن استمداد الأصول من الكلام يكون على المعنى الذي يكون به الكلام ذاته بالنظر إلى ما يحكم به رئيس العلوم كلها.

نصل الآن إلى المصدر الثالث الذي يستمد منه أصول الفقه وهو اللغة العربية. ونقرأ في «البرهان» فنجد امام الحرمين ينه على أن «الشرعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رباناً من النحو واللغة»⁽⁵⁾. وفهمنا لقول الجويني على حقيقته يقتضي منا إضافة صغيرة تكشف بها عما يحجبه هذا القول ويضمّره وهو أن «الارتواء» من النحو واللغة مقيد دوماً بشرط لازم: هو المذهب الخفي أو المعلن في النحو واللغة والذي لا محيد عن الانتهاء إليه، ولا نقصد بذلك مجرد الانتهاء إلى إحدى المدرستين المتصارعتين (الكوفة والبصرة)، ولا محض الانتساب إلى سيويه أو الكسائي أو غيزهما من أئمة النحو واللغة في اللسان العربي ولكننا نقصد الصدور عن نظرية تلتصم جذورها في علم الكلام وتطلب فيما يلزم عن مقرراته ومعتقداته على النحو الذي يحكم به المذهب الكلامي ويريده. ولذلك فقد كان «الارتواء» من النحو واللغة يحمل عند الجويني أو الغزالي على وجهه، وكان يحمل في «المعتمد في أصول الفقه» عند أبي الحسين البصري المعتزلي على وجه آخر (على نحو ما سنراه لاحقاً).

من غير اليسير علينا أن نحصر القول، في وجوه استمداد أصول الفقه من

(3) المرجع السابق. ص 69.

(4) المرجع السابق. ص 98.

(5) الجويني.. البرهان في أصول الفقه. (سبقت الإشارة إليه) الجزء الأول. ص 169.

العربية، في مواطن معينة من كتب الأصول فهي منبثة في تضاعيف الكتب وتكد تكون متفرقة في المباحث الأصولية كلها. وصحيح أن الأصولي يخصص فصلاً أو أبواباً لمبحث اللغة وما يتعلق بها ولكن الأمر لا ينتهي عند ذلك القدر من الكلام، بل هو يعود إلى المبحث ذاته وما يتفرع فيه فلا ينتهي أبداً ويستوي في ذلك الأصولي المعتزلي والأصولي الأشعري، ولكن أمر هذا الأخير هو الذي يعنينا بصورة مباشرة. وأنت لو تناولت الكتاب الأول من «البرهان» (وهو المتعلق بالقول في البيان) فانت تجد إمام الحرمين يردف ذلك القول بفصل «في اللغات ومأخذها» ويستهله بالعبارة الآتية: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها». وهذا الاعتناء لا ينحصر في القول في مأخذ اللغة فحسب، ولا في التمييز بين الألفاظ العرفية والألفاظ الشرعية فقط بل هو يتجاوزه ليكون خوضاً «في ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها» مثل الاسم، والفعل والحرف، وعلاقة اللفظ بالاعراب، ثم ما كان في بعض الحروف مثيراً للجدل أو داعياً إلى لبس وإشكال بين الفقهاء. من ذلك أمر الباء وإفادتها للتبعيض أو عدم إفادتها إياه، كما هو الحال في قوله تعالى ﴿وَأَسْحَوْا بِرؤُوسِكُمْ﴾ (سورة المائدة: 6). ومن ذلك أمر الواو والتردد في القول بين إفادتها للعطف أو دلالتها على الترتيب، والفاء والاختلاف بين من يرى أنها تقضي التعقيب والتسبيب (أن تأتي فأنا أكرمك)، ومن يقول إنها ترد مورد الواو فتفيد العطف والتشريك. ثم إن عبد الملك يذكر «لمعاً مفيدة»، كما يقول، في معاني حروف أخرى (ما، أو، أم، هل، لا، لو، لولا، من، عن، إلى، منذ، حتى، إذا، نعم، . . . الخ). فإذا انتهى من ذكر تلك الحروف والقول فيها بما يراه الأحق والأفضل، عارض تقسيم أهل العربية الكلام «إلى الاسم والفعل والحرف» بقسمة الأصوليين له إلى: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار ثم شرع في القول في الأوامر فكان أول قوله هو «الأمر من أقسام الكلام». ويعتضد القول المتقدم لأبي المعالي (والمتعلق باشتغال الأصول، أو معظمها على وجه التدقيق، على كلام في الألفاظ وكلام في المعاني) فإن ما يتبقى من مجموع الجزء الأول، في نشرة المحقق (وهو ما يناهز الخمس مائة صفحة ويربو على

ثلث «البرهان» برمته) يعد كلاماً في الألفاظ - وذلك متى اقتنعنا بقوله وحكمنا بخلو مباحث القياس الطويلة من أي حديث في اللغة ومتعلقاتها.

ثم إن الشأن ليس بأقل أهمية من ذلك عند الغزالي في «المستصفى»، وإن بدت المسائل أكثر انتظاماً والمباحث أقل تشعباً وإن كانت أغزر مادة. يدير أبو حامد البحث في كتابه هذا في أصول الفقه على أربعة أقطاب: القطب الأول منها في الأحكام (وقد ألمعنا الإشارة إليه في فقرة سابقة). والقطب الثاني في الأدلة (وهي الكتاب والسنة والإجماع، ثم دليل العقل أو القياس). والقطب الرابع يتعلق بالمجتهد أو المستثمر الذي يحكم بظنه. وأما القطب الثالث، الذي يقول في مستهل الحديث فيه «اعلم أن هذا القطب هو عمدة الأصول»، فإننا نريد أن نقف على بعض مما ورد في الفقرة الأولى التي يصدر له بها فنقرأ:

«والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام من مداركها. والمدارك هي الأدلة السمعية ومرجعها إلى الرسول ﷺ، إذ منه يسمع الكتاب أيضاً وبه يعرف الإجماع - والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة: إما لفظ، وإما سكوت وتقرير. ونرى أن نؤخر الكلام في الفعل والسكوت، لأن الكلام فيهما أوجز. واللفظ: إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً. فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول»⁽⁶⁾.

فإذا قمت بفحص أول، خارجي، لفن المفهوم فأنت تجد أنه يستغرق من القطب الثالث ما يربو على المائة صفحة مضاهياً بذلك النظر في فن المعقول (= القياس) رغم خطورته ودقته معاً، ولو خليت مقدمة الكتاب المنطقية جانباً، فأنت تصير إلى ثلث الكتاب كله إلا قليلاً. وقد يكفي، تجنباً للتطويل، أن نعدد مباحث فن المنظوم، في ترتيب حجة الاسلام، حتى ندرك أننا نكون في هذا المبحث في صلب علم الأصول. فهي أقسام أربعة: قسم أول يدور حول

(6) الغزالي - المستصفى. (سبق ذكره). ص 260.

المجمل والمبين (ويشمل المجمل والمبين، والبيان والمبين، البيان بين إمكان تأخره عن وقت الحاجة إليه أولاً). وقسم ثان موضوعه: الظاهر والمؤول (وهو القول في النص والقول في التأويل: قواعده وضوابطه). وقسم ثالث مدار البحث فيه هو الأمر والنهي (حده، حقيقته، صيغته، قضاياه). ثم لا ننسى أن الأمر «قسم من أقسام الكلام» فهو بعض من الكلام بحكم القسمة اللغوية في رأي الأصوليين كما رأينا مع الجويني أعلاه). وقسم رابع وأخير يلقي بك في معترك الأصوليين، إذ موضوعه الخاص والعام، ولربما وجب أن نخص هذا القسم الأخير بتنبيه يسعفنا فيما نحن بصددته بفوائد كثيرة. وأول ما يجب الانتباه له هو تعريف العموم والخصوص ذاته: «اعلم أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال»، فاللفظ هو موضوع البحث والطلب في العموم والخصوص. والعام، وكما هو معلوم، هو ما ورد من الأحكام كذلك، في حين أن الخاص هو ما خصص به قوم أو زمان بالخطاب. ولكن الخاص يقبل التعميم أحياناً، ضمن شروط وقيود تضبطها أصول الفقه كما أن العام قد يكون كذلك، في لفظه وصيغته، ولكن المراد به يكون هو الخاص فيكون مفيداً للاستثناء أو متضمناً له بصورة أو بأخرى. ثم إن العام، حتى يكون كذلك، فهو يقتضي أن يكون الخطاب بالجمع أو دالاً على الجمع. وعند النحاة وفقهاء اللغة تعاريف وشروط وقواعد لكل من الاستثناء والجمع وأقل ما يكون به الجمع وكذا صيغ الجموع وتوزعها بين جمع يكون للتكثير أو يفيد، وجمع يكون للتقليل أو يدل عليه. ولكن الأصولي، إذ ينظر في أدلة الأحكام الشرعية فهو لا بد متعرض للصياغة فيها ولا بد له أن يقف عند اللفظ وصيغته فيتحرى فيه ويلتزم، من حيث لا يحتسب أحياناً، بما يتقرر في المذهب الذي يتسب إليه عند علماء أصول الدين. وهذا كله يعني أن الحدود بين الفقه وأصوله من جهة، واللغة والنحو من جهة أخرى تزول وتلاشى وأن الفوارق تدق فلا تكاد تبين وبالتالي فإن الأصولي يستمد من العربية استمداداً كثيراً يحمله لا إلى شارب مرتب منها فحسب بل هو يرفعه، أحياناً، إلى مقام الاجتهاد والابتكار فيها ولذلك لم يكن من الغريب في شيء أن يعد الأئمة في الأصول أئمة في اللغة وعمدة فيها عند النحويين واللغويين. وجملة القول الذي يمكن

الخروج به من هذا التنبيه هو أن اللغة (ولنا أن نتوسع فنقول: إن البحوث اللغوية) تحضر في أصول الفقه حضوراً قوياً وفعالاً لا يقل في شيء عن حضور الكلام وما يلعبه من دور. ولا نرى أن الجابري يشتط في الاستتاج إذ يقول إن «السلطة المرجعية الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية، سواء منها ما يدرس مجموعاً في «أبواب الخطاب» وإما يأتي متفرقاً في الأبواب الأخرى»⁽⁷⁾.

على أنه لا بد لنا، مع هذه الملاحظة العامة، أن نخصص بعض التخصيص فنذكر بعض جوانب صلة أصول الفقه بالعربية. وأول ما نذكر في ذلك هو حرص الأصولي على تعيين منشأ اللغة، ولعلنا نتذكر أن أبا بكر الباقلاني إذ عدّ الاستدلال بتوقيف أهل اللغة أحد أوجه الاستدلال، لأنه أحد طرق المعرفة التي ندركها بالسمع والخبر. والأشاعرة يفترون في هذا القول اختلاف النقيض مع المعتزلة، فحيث يرى الآخرون أن أصل اللغة اتفاق ومواضعة يذهب أصحاب أبي الحسن إلى أنها تقرير وتوقيف فلا شأن للاصطلاح والمواضعة فيه، كما أنه لا مدخل للقياس فيه. فالإسم اللغوي، كما يكرر الغزالي ذلك مرات ومرات، لا يثبت بالقياس «فلا يجوز اثبات اسم الخمر للنبذ، والزنا للواط، والسرقة للنبس، والخليط للجار بالقياس لأن العرب تسمي الخمر إذا حمضت خلأ لحموضته ولا تجربته في كل حامض. وتسمي الفرس أدهم لسواده ولا تجربته في كل أسود وتسمي القطع في الأنف جدعاً ولا تطرده في غيره»⁽⁸⁾. وعن هذا الاختيار (اعتبار أصل اللغة هو التوقيف) يتتج اختلاف آخر بين الأصوليين المعتزلة والأشاعرة فيما يتعلق بقسمة الأسماء والتمييز فيها بين لغوية، ودينية، وشرعية. وعند المعتزلة بين هذه الأقسام الثلاثة فروق بينة. فاما اللغوية فظاهرة، وأما الدينية فما نقله الشرع إلى أصل الدين مثل ألفاظ الإيمان والكفر والفسق. يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: «فاما الدلالة على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء، فهي أن قولنا «صلاة» لم يكن مستعملاً في اللغة لمجموع هذه الأفعال الشرعية ثم صار اسماً لمجموعها حتى لا يعقل من إطلاقه سواها

(7) محمد عابد الجابري.. بنية العقل العربي (سبق ذكره). ص 55.

(8) الغزالي.. المستصفى. (سبقت الإشارة إليه). ص 459.

(...) فلن قالوا: اسم «الصلاة» كان في اللغة للدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها دعاء فلم تختلف فائدته! قيل، إن عنيتم أن اسم «الصلاة» واقع على جملة هذه الأفعال لأن فيها دعاء، فقد سلمتم ما نريده من افادة الاسم لما لم يكن يفيد في اللغة، ولا يضرنا أن تعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم. وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل⁽⁹⁾. وذلك ما تعارضه الأشعرية بقوة، وهم المقصودون في النص بقول البصري «فلن قالوا»، والغزالي يقول على لسانهم جميعاً «لا نسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة». فالصلاة تعني الدعاء في الأصل، وهذا صحيح، ولكن مجموعة من الأفعال والحركات التي بغيرها لا تكون الصلاة في الدين صحيحة. «والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى انكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية، كما ظنه قوم، ولكن عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين. أحدهما التخصيص ببعض المسميات، كما في الدابة، فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب. والثاني، في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة، والمحرم شربها، والأم محرمة والمحرم وطؤها فتصرفه في الصلاة كذلك⁽¹⁰⁾، فاللغة تحتمل الحقيقة كما تحتمل المجاز. ولكن الموقفان، بين الأشعرية والمعتزلة، يتباينان في هذه المسألة ولذلك لا بد من تريث عندها فيكون ذلك هو ثاني ما نعرض له في جوانب صلة أصول الفقه باللغة عند الأشعري.

لا اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وكلهم يردون على نفاة اشتغال اللغة على المجاز، ولكن الاختلاف بينهم يقع فيما ينتج عن تفسير كل من الفريقين لنشأة اللغة. فالحقيقة عند أبي الحسين البصري هي «ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به (...)»

(9) أبو الحسين البصري.. المعتمد في أصول الفقه. (تحقيق محمد حميد الله وحسن حنفي ومحمد بكر). دار الفكر، 1964، دمشق. الجزء الأول/ ص 25.

(10) الغزالي.. المستصفى. (سبق ذكره). ص 264-265.

ونعني بقولنا «ما وضعت له» وضع أهل اللغة». والمجاز «هو ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه، غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها»⁽¹¹⁾. والحقيقة عند أبي حامد اسم «مشارك، إذ قد يراد به ذات الشيء وحده، ويراد به حقيقة الكلام». ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه «والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه»⁽¹²⁾. ولكن الشيخان يختلفان في قسمة كل من الحقيقة والمجاز، كما يختلفان في احتفال كل منهما بأمرهما. فأما عند أبي حامد فهي اسم مشترك (كما نرى في تعريفه لها أعلاه)، والاسم المشترك، كما هو معلوم عند اللغويين والأصوليين خاصة، هو ما احتمل معنيين فصاعداً مثل القرء (الحيض / الطهر)، والعين (العضو المبصر / الذهب / عين الماء..). والحقيقة اسم مشترك لأنه قد يفيد «ذات الشيء» كما أنه قد يفيد «حقيقة الكلام». وأما عند صاحب المعتمد فالحقيقة «إما أن تكون لغوية وإما عرفية وإما شرعية» وهاتين القسميتين تتوافقان مع نظرية كل منهما في صلة أصول الفقه باللغة العربية من جهة أولى، وتتوافقان مع نظر كل منهما في القرآن وما ينتج ذلك النظر من قول في الرؤية وحملها على الحقيقة أو المجاز، ومن رأى في الصفات وعلاقتها في الذات، وأيضاً فهي تتطابق مع ما يتقرر في مذهب كل منهما في شأن القرآن وهل هو مخلوق أو هو غير ذلك. وبسبب هذه الاختلافات المذهبية كان احتفال المعتزلة بأمر المجاز أكثر من احتفال الأشعرية به، وهذه المسألة لدينا عودة بعد وقفة ثالثة وأخيرة في أمر صلة الأصول باللغة نسجل فيها ما يبدو لنا من الملاحظات ضرورياً في شأن الكلام المؤول وشأن التأويل.

نعلم أن التأويل وما يتعلق به (حدوده، طرقه، منتجاته...) قد شغل المتكلمة فيما عرضوا له من قضايا ترجع إلى الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات الإلهية، وفيما خاضوا فيه من مستلزمات تلك الصفات وأثرها على البشر. كما نعلم أنه قام بين الأشاعرة والمعتزلة جدل شديد عنيف، بل ولربما اعتبر الجدل

(11) البصري.. - المعتمد في أصول الفقه. (سبق ذكره). ص 16-34.

(12) الغزالي.. - المستصفى. (سبق ذكره). ص 268.

في التأويل وشأنه أخص ما يمتاز به المذهبان ويتغاير به النظران: نظر المعتزلة ونظر الأشعرية. وغني عن القول إن كلا الفريقين قد سار إلى صياغة نظرية كاملة في المسألة وأنه وضع لها ضوابط يسهل حصرها والإحاطة بها، وإذ ذكرنا في حديثنا أعلاه، في استمداد أصول الفقه عن الكلام، ما معناه أن أثر المذهب الكلامي يحضر ولا بد في أصول الفقه وأن بصماته هي من الوضوح والبروز في أغلب الأحوال بحيث لا تكاد تخفى. (وإن كانت تدق في أحوال محددة فحسب)، فلا شك أن ما كان من أمر التأويل في علم الكلام سيحضر في أصول الفقه، من جهة استمداد هذا الأخير من العربية، أي أنه سيحضر في الجوانب المتعلقة بلفظ خطاب الشارع، منظومه وصيغته.

لو طلبت للتأويل تعريفاً مباشراً في أصول الفقه فإنك تجد قولاً فيه عند الجويني وآخر عند الغزالي ولكنك لا تجد شيئاً من ذلك عند البصري، فلا تجد غير الاحتيال للأمر وسيلة ولا تجد وجهاً آخر للاحتيال سوى الفحص المتأني لجملة ما يقدم لتعريفات كل من النص والظاهر والمجمل، عسى أن يخرج من ذلك بما يقربك من «اقتناص» دلالة التأويل ومعناه إن عجزت على الخروج بتعريف للتأويل، في مجال أصول الفقه، عند من قال فيهم البعض أنهم «فرسان التأويل» يقول صاحب «المعتمد في أصول الفقه»:

«واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط: أحدها أن يكون كلاماً. والآخر أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه، (وإن كان نصاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها، وإن كان نصاً في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول سواها). والآخر، أن تكون افادته لما يفيد ظاهراً غير مجمل. وأما اشتراط كون النص عبارة، فلأن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصاً. وأما اشتراط ظهور دلالة، فلأن المفهوم من قولنا: «إن العبارة نص في هذا الحكم» أنها تفيد على جهة الظهور، ولأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور، ومن ذلك قولهم «منصة العروس» لما ظهرت وارتفعت. وأما اشتراط افادة ما هو نص فيه فقط فلأن الإنسان إذا قال لغيره: «اضرب عبيدي» لم يقل أحد: إنه قد نص على ضرب زيد من عبيده لما أفاده وأفاد غيره، ويقال: إن كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يفد سواهم. فإذا ثبت أن هذا هو المعقول من النص وجب بأن يحد بأنه

كلام تظهر افادته لمعناه، لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه»⁽¹³⁾.

وتأكيدات أبي الحسين وكذا تكراره يغنيان عن التنبيه على أن أخص تعريف للنص هو أن يكون كلاماً، فالقول وحده هو المعتمد ولا اعتبار لما عساه أن يفيد الفعل من جهة ودليل العقل من جهة أخرى. (والبصري ملتزم بهذه الإفادة في أبواب الكتاب كلها).

وأما عند صاحب «المستصفى من علم الأصول» فالأمر يختلف نوعاً ما والنتيجة تكون مغايرة وإن التقى الرجلان في بعض الصياغات والتعابير واتفقا، معاً، على صحة التعريف الذي يأتي به الشافعي في «الرسالة». وعلى كل فالنص عند الغزالي «اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه. الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله، فإنه سمي الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة، ولا مانع في الشرع. والنص في اللغة بمعنى الظهور: تقول العرب نصبت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرته وسمى الكرسي منصة إذ تظهر عليه العروس (...). الثاني، وهو الأشهر، ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً على قرب ولا على بعد: كالخمس مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة (...). الثالث، التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول بعضه دليل، أما الاحتمال الذي لا بعضه دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص (...). لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الانتباه بالظاهر أبعد»⁽¹⁴⁾.

وأريد أن نكتفي، في قراءة هذا التعريف الأشعري للنص، بتسجيل ملاحظتين اثنتين، لما سينتج عنهما من أمور حاسمة. أولاهما هي حرص الأشعرية على المابعدة بين النص والوضوح والجنوح إلى التأويل، ذلك أن القاعدة الأصولية الأشعرية تقضي بأن «كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل»، ولذلك فأبو حامد يكون أكثر اطمئنانه إلى التعريف الثاني من التعريفات الثلاث المذكورة ولذلك فهو ينعت به بأنه الأبعد عن الاشتباه بالظاهر

(13) البصري -. المعتمد... (سبق ذكره). ص 319.

(14) الغزالي -. المستصفى. ص 281-282.

وذلك ما قال به أستاذه قبله إذ أعلن أن «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات»⁽¹⁵⁾. وثاني الملاحظتين هي أن حديث حجة الاسلام عن الاحتمال المقبول الذي يعضده دليل هو حديث يخفي وراءه موقفاً مخالفاً للموقف الاعترافي وهو أن دليل العقل حيناً ودليل الأفعال أحياناً قد تكون نصاً معتمداً - وذلك ما تأخذ به الأشعرية في نظرتها إلى السنة وما تعلق منها بالأفعال خاصة.

وأما الظاهر فهو عند البصري «ما لا يفتقر في افادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره، وهو مفارقة للنص من هذه الجهة، وشاركه في وجوب كونه كلاماً، وفي اختصاصه بالكشف ونفي العموم»⁽¹⁶⁾. وهو عند الغزالي يحذ بمخالفته للنص. فحيث كان النص هو «الذي لا يحتمل التأويل» كان الظاهر «هو الذي يحتمله»⁽¹⁷⁾. ولنسجل فقط بأن البصري يصلح، ثانية، على وجوب الكلام ولزوم العبارة في تعريف الظاهر في حين أن أبا حامد ينشغل، أكثر الانشغال، بأمر التأويل ما كان محتملاً له وما كان غير ذلك. فما القول في المجلمل؟

يقول في «المعتمد»: «اعلم أن الكلام والمجلمل والمبين يقع في موضعين: أحدهما العبارة، والآخر المعنى أما العبارة فبأن نذكر ما معنى قولنا «مجلمل» و«بيان» و«مبين» و«مفسر» و«ظاهر» و«نص». وأما المعنى فمنه ما يرجع إلى المجلمل ومنه ما يرجع إلى البيان. أما الراجع إلى المجلمل فيدخل فيه ذكر ما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إليه...»⁽¹⁸⁾ (ونسجل فقط أن المجلمل والمبين، باعتبارهما نعتين مختلفين، يتعلقان بالعبارة (= اللفظ، وظاهر اللفظ)، وبالمعنى (= ما قام وراء اللفظ فاحتاج إلى تأويل تنصرف به إلى المجاز القائم وراء القول الظاهر).

والرأي عند الأشعرية غير ذلك، إذ مدار القول في المجلمل هو اللفظ أو

(15) الجويني - البرهان في أصول الفقه... ص 415.

(16) البصري - المعتمد. ص 320.

(17) الغزالي - المستصفى. ص 281.

(18) البصري - المعتمد... ص 316.

العبارة فقط فلا قول في ما عدها. نقرأ ما كتبه أبو المعالي عن المجمل فنجد شيئاً من قبيل «المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ ومبتغاه»، وشيئاً آخر من قبيل «ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر، وعلمنا أن المراد به أحد معانيه، وهو مثل العين والقرء وسائر الألفاظ المشتركة (...). ومن وجوه الاجمال أن يكون اللفظ بحيث لو فرض الاختصار عليه لظهر معناه (...). أن يراد لفظ موضوعه في اللسان العموم، ولكننا نعلم أن العقل ينافي جريانه على حكم العموم، فمقتضى اللفظ على الاجمال إلى أن ينهي العاقل نظره العقلي». وقد نتابع فنستقصي كل وجوه القول فلا نجد ما تخرج عن اللفظ وإنما أبو المعالي مقيد به وملزم بحدوده.

وأما الغزالي فيشرح الأمر بكيفية مغايرة لأستاذه حيث يجعل كبيره هو اعلان الاختلاف عن قول المعتزلة وإظهار خطئها فيما ذهب إليه. فهو بعد أن يقول عن المجمل إنه «هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال»، يأتي بجملة مسائل يظهر فيها أن المعتزلة تنتهي إلى حمل بعض الكلام في القرآن، أو في السنة، محمل المجمل والحال أنها نصوص قاطعة تنحسم معها جهة التأويل كما يقول الجويني. وليس لهم ذلك إلا لأنهم جعلوا الاجمال يقع في العبارة كما أجازوا وقوعه في المعنى. ويبدو أننا، بوصولنا إلى هذه الغاية، نخمن لماذا وقف الأشاعرة عند معنى التأويل (في أصول الفقه) فأشبعوا القول فيه وقيدوه بشروط، في حين أن المعتزلة، إذ سكتوا عن التأويل، فهم قد تركوا له الميدان فسيحاً وخالياً يجري فيه بكامل الحرية ومطلق الجهد والطاقة. ولعلنا نجد الافصاح عن هذا كله عند الجويني إذ نقرأ له: «وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين استبان الطالب الفطن أصل ما يحسبه الناس من ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة اجماعاً واقتضاء عقل وما في معناهما»⁽¹⁹⁾.

صحيح أن هنالك أحوالاً لا بد فيها من الانصراف عن الحقيقة نحو المجاز،

(19) الجويني.. البرهان... ص 415.

والأشاطرنا الحشوية أخطاءهم وسخف اعتقادهم وبالتالي فلا بد من التأويل . ولكن الأمر يتعلق بآيات معلومات «وإنما اشتد التأويل في الآية التي تتضمنها التوحيد لاعتضادها بمقتضى العقل، وكم للحشوية المشبهة من خبط يناقض حقيقة التوحيد»⁽²⁰⁾، ومن ثم فلا بد في التأويل من اجتماع شروط «ورب تأويل لا ينقذ إلا بتقدير قرينة» ولكن تلك القرينة، بل واجتماع قرائن عدة، قد لا تفيد الصحة بالضرورة فقد تجتمع قرائن تدل على فساده، وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، لكن يخرج مجموعها عن أن يكون منقداً غالباً⁽²¹⁾.

* * *

وبعد، فلا بد للأصولي من وقفات ثلاث يتساءل فيها عن وجوه استمداد أصول الفقه من المصادر الثلاث (الكلام، الفقه، العربية)، والتساؤل يكون في المعنى الذي يفيد الإبانة عن المواقع التي يكون منها الحديث، وإظهار الأسلحة التي بها يكون خوض المعركة وبالتالي فلا بد له، كما يقال في لغتنا اليوم، من الكشف عن أوراقه كلها. ولنقل بالأحرى إنه لا بد للباحث الذي يسعى إلى استقصاء الموقف الأشعري، من المصنفات الأصولية، أن «يستنطق» تلك النصوص حيث تمتنع عن الكلام أو تعجز عنه. ولن تصدى، مثلنا، لمهمة استكناه دلالة العقل الأشعري وطمح إلى كشف النقاب عن فعله وفعاليته من خلال قراءة للخطاب الأشعري في أصول الفقه (أو رام بالأحرى الوقوع على منطق ذلك الخطاب) لا بد لهذا من تلك الوقفات الثلاث. وقد يحسن به، كلما شعر أنه أمسك بما يخشى أن يفلت منه أو ينسل من بين أصابعه، أن يبادر فيقيد ما يصل إليه، أولاً بأول، بعلامات وملاحظات. ثم إن له أن يقوم بمراجعة مستمرة لـ «الحساب» حتى تقل مزالقه، وأن يطمئن على مساره وسيره حتى لا يضيع في مسالك التفرعات ومتاهات الاستطرادات والشروح.

لعلنا نبادر بتسجيل ملاحظة فنقول إن أمر المصادر الثلاثة السابقة يصير، بتمعن قليل في مغزاها، إلى مصدرين اثنين. أحدهما هو السمع، وذلك هو

(20) الجويني.. البرهان (نفس المرجع السابق).

(21) الغزالي.. المستصفى... ص 282-283.

الشأن في الفقه وفي اللغة. والآخر هو الاستدلال والنظر، وذلك أمر الكلام. ثم إن المصدرين (وقد اجتماعاً على نحو ما عرضنا له في الصفحات السابقة) يمهذان للقيام بعمل واحد، وذلك العمل هو ما عسانا أن نقول عنه الآن إنه: قراءة القرآن. القرآن، لا باعتباره «كلاماً» المتكلم فيه هو الإله الذي يكون العقل في حاجة إلى التدليل على وجوده وإثبات قدرته ووحدته، وإنما القرآن بحسبانه «خطاباً»، أي باعتباره متعلقاً بطرف ثان هو المخاطب (بالفتح) أو «المكلف». وكل الخطاب: منطوقاً ومضموناً، فحوى ومعنى، مجملاً ومبيناً الخ... هو أوامر ونواه، وهو بالتالي تشريع أو شرع، فهو «أحكام». وغرض الأصولي هو، كما سلف القول، تبيين «دلالة الأحكام»، وليس ذلك التبيين سوى القيام بما نشير إليه من «قراءة». ثم أن «أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا. فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى»⁽²²⁾. خطاب الجماعة (= الإجماع) يدل على خطاب السنة، وخطاب السنة يدل على خطاب الله: الأصل والمصدر. وإذن فنحن نصير، بعد الملاحظة أعلاه، إلى صياغة سؤال على الوجه التالي: كيف يتلقى العقل مجموع هذه الخطابات الثلاث، فيقدر على استخلاص أدلة الأحكام فيها؟

ترسم الطريق أمام نظر العقل وجوباً، ويبلغه الخطاب فيدركه في ترتيب له منطقته الدقيق وخطته المحكمة، ولكن دور العقل يقوم في الإبانة عن ذلك المنطق ورفع الاشكال عما خفى منه أو دق عن الرؤية المباشرة.

إن يكن الأصولي «قارئاً» للقرآن، على نحو ما ذكرنا أعلاه، فكيف يحد القرآن عنده؟ ذلك أن القرآن وإن كان واحداً في لفظه ومعناه عند الناظرين فيه جميعاً ولم يقم اختلاف في قسط منه ولو كان أقل من القليل إلا أن «تعريفه» يختلف باختلاف الجهة التي يقصد إليه منها. فللمتصوف تعريفه الملائم له والمناسب لما يرومه من وجود رוחي يقوم خلف القول الظاهر ويباطنه، وللفقيه

(22) الغزالي.. المستصفى... ص 119.

حده المناسب له في طلب الأحكام الشرعية، وللأصولي مقصد آخر من النظر في القرآن ولا أحد من التعريفين، عند الفقيه أو عند المتصوف، يفي بما يريده. ولذلك كان لا بد للأصولي من «اقتناص حد» يفي بالغرض ويوصل إلى المعنى. وقد يكون السلب أول طريق الإيجاب، والسلب، في تعريف الأصولي، هو ما يسوقه المتكلم من تعريف. يقول في «المستصفى»:

«فإن قيل: هلا حددتموه بالمعجز؟ قلنا: لا، لأن كونه معجزاً يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة إذ يتصور الإعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى، ولأن بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب»⁽²³⁾.

والتدليل على صدق النبي من اختصاص المتكلم، فلا شأن للأصولي به، واعتبار إعجاز القرآن اثباتاً للنبوة وتأييداً لها، أمر يرجع إلى العقل الكلامي وهو سير إلى غاية تنتهي به إلى التسليم والقبول لكل ما سيخبر النبي به. والشأن نفسه في الوقوف عند القول إنه كلام الله. نعم، هو ذاك حقيقة وصدقاً وذلك هو معنى القرآن. «ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته (...). وكلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام. كما أن علمه واحد، وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات»⁽²⁴⁾. ولكن هذا الحديث غامض وفهمه عسير، والحق أن الأصولي ليس مطالباً به، بل هو مما يأخذه مسلماً وأسهه ومبادئه تطلب في علم آخر غيره أعلى في الرتبة وقد تقدم ذلك في (الفصل الأول). فما طريق الإيجاب في التعريف إذن؟ يجيبنا أبو حامد:

«وحدّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً. ونعني بالكتاب القرآن المنزل، وقيدناه بالمصحف لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمر بالتجريد، كيلا يختلط بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواتراً. فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج منه فليس منه، إذ يستحيل في العرف والعادة

(23) الغزالي.. المستصفى... ص 121.

(24) الغزالي.. المستصفى... ص 120.

مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه»⁽²⁵⁾.

هو ذا نحن، عند الأصولي، أمام تعريف يقنع بالوصف والتقرير فلا يتجاوزهما: حدُّ الكتاب ما كان بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة، فنقل إلينا نقلاً متواتراً تؤكدُه العادة ويؤيده العرف، ويصونه من الدواعي ما يحيل تسرب تصرف فيه بالنقصان أو الزيادة. أكاد أقول بأننا أمام تعريف «برجماتي» يصبح الكتاب معه «متناً» (= Corpus) تقوم بينه وبين «قارثه» صلة معلومة يحددها قصد دقيق ومعلوم. فأما القصد فهو «الفهم عن الله»، وأما الصلة فهي الزلفى والعبادة، وشرط بلوغ القصد وتحقيق الصلة هو معرفة ما في الكتاب من أحكام. فإذا صح أن «أم علوم القرآن ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام»، كما يقول القاضي أبو بكر ابن العربي⁽²⁶⁾، فإن ما يعني الأصولي هو القسم الأخير منها. وإذا قلنا مع أبي اسحق الشاطبي إن القرآن محتو على ثلاثة أجناس: «أحدها معرفة المتوجه إليه، وهو الله سبحانه، والثاني معرفة كيفية التوجه إليه، والثالث معرفة مآل العبد» وفهمنا أن «العبادة هي المطلوب الأول»⁽²⁷⁾ فلنأنا نعي «بروتوكول» القراءة عند الأصولي: فالقرآن خطاب والتكلم فيه هو الشرع، والمتلقي للخطاب هو المكلف، ومضمون الخطاب هو الكلام. والكلام، في قسمة الأصولي، أمر ونهي، وخبر استخبار. والكلام، من حيث هو أحكام، أمر ونهي.

ويقول صاحب «الموافقات في أصول الشريعة»: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية: إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل إلا ما خصَّه الدليل (. . .) ويدل على هذا المعنى، بعد الاستقراء المعبر، أنه محتاج إلى كثير من البيان»⁽²⁸⁾.

(25) الغزالي -: المستصفى . . . ص 120-121.

(26) ذكره بدر الدين الزركشي في «البرهان في علوم القرآن». تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة، 1972، بيروت. (الجزء الأول - ص 17).

(27) الشاطبي -: الموافقات في أصول الشريعة -. نشرة عبد الله دراز. دار المعرفة، 1975، بيروت (الجزء الثالث ص 380).

(28) المرجع السابق. ص 366-367.

ولنقتنع في تعريف البيان (وإلى حين الرجوع إليه في نهاية هذا الفصل) بما صَدَرنا به من تعريف أبي الحسين البصري المعتزلي له، ما دام الأشعرية جميعهم يوافقونه على ذلك، فنقول إنه «الدلالة الشرعية على المراد بأدلة الشرع». وحيث إن أول ما تطلب منه الأدلة هو «المكتوب في المصحف المتفق عليه» وأن أخص ما يميز الأحكام المكتوبة هو أنها أوامر ونواه فإن أول ما يلزمنا هو الوقوف مع الأصولي عند «الأوامر والنواهي». وبالتالي فليس لنا إلا أن نلقي بأنفسنا في لجة هذا البحر الأصولي المتلاطم وأن نرقب، كلما أمكن ذلك، عمل العقل في هذه الرحلة التي تحمله إلى عمق أصول الفقه وعقر داره: مبحث «الأوامر والنواهي»، حيث يقف الأصولي مستكناً منطوق خطاب الشرع لفظاً ومعنى.

تتداخل المصادر الثلاثة (الكلام، الفقه، اللغة) في مبحث «الأوامر والنواهي» وفي المبحث المتفرع عنه مباشرة («العموم والخصوص») تتداخل شديداً وإن القارئ إذ ينساق، مضطراً، إلى متابعة التفريعات التي تدعمها الأمثلة والشواهد الغزيرة، ليغرق في التفصيلات والخصومات بين المتكلمين، من المذهبين طوراً، والمتكلمين من نفس المذهب أو «الأصحاب» حين يختلفون، ثم إنه يتوه في وجوه التعارض بين أهل اللغة، وبينهم وبين الفقهاء، وأنه إذ يعرض له هذا كله ليكاد الزمام يفلت من يده كلية فلا يدري أكلاماً ما يقرأ، أو نحواً ولغة ما يجد، أم أنه فقه وشريعة وفروع هذا الذي يطالعه. وعلى كل فإنه لا مفر من الاحتفاظ بجملته حدود وتعريفات ولا مندوحة من الوقوف، في التفريعات والتفصيلات الدقيقة، عندما يحكم عليه بأنه القدر الأدنى اللازم معرفته. وإذ كان من الواجب علينا الخوض في هذا القدر الأدنى الضروري، فإننا لا نملك، بدورنا، إلا أن ننصاع للقاعدة الأصولية التي تقضي بأن ما لا يكون الواجب إلا به فهو واجب. لا نملك أن ننسلخ من هذا الواجب ولكننا نقدر على الاقتصاد فيه فلا نقول إلا في اختصار وتقليل. فلتتمهل عند نقط أربع ضرورية ولنتريث، أحياناً، لنمكن العقل من استرجاع أنفاسه ومن تسجيل بصماته ومواقفه.

1 - الأمر واللفظ

يقول صاحب «المستصفى»: «وحد الأمر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به، والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل»⁽²⁹⁾. وطبيعي أن المعتزلة لا يوافقون على هذا القول لأن التعريف لا ينفك، في الأحوال كلها، عن مصادرات كلامية يرجع إليها وعن مبادئ وكليات يلتزم بها. ولذلك كان من اللازم للباحث أن يزيح الستار عن المذهب وأن يلتمس «جريان الأصل» في الفرع - ولكن لا بد لهذا الباحث من الإتيان بجملة تعريفات وتحديدات ضرورية ترجع كلها إلى اللفظ: منطوقه وصيغته.

نستخلص القول في صيغة الأمر من المثال الآتي: «قوله: «صم»، كما أنه في نفسه يتردد بين الوجوب والندب، فهو بالإضافة إلى الزمان يتردد بين الفور والتراخي، وبالإضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر». ولا اشكال في الفور والتراخي فأمرهما واضح إذ هما لا يتجاوزان المراد منهما لغة. ولا التباس في المرة الواحدة والاستغراق، فالجح يلزم المأمور مرة في العمر، والصلاة تستغرق العمر كله، وإنما الإشكال والجدال في تردد الأمر بين الوجوب والندب. وإذن فلا بد من حددهما أولاً. يقول في «المستصفى»:

«وأما الألفاظ فمثل قوله: أمرتك. فاقضى طاعته وهو ينقسم إلى إيجاب وندب. ويدل على معنى الندب بقوله: نذبتك ورغبتك فافعل فإنه خير لك. وعلى معنى الوجوب بقوله: أوجبت عليك أو فرضت أو حتمت فافعل فإن تركت فأنت معاقب وما يجري مجراه»⁽³⁰⁾.

وعند الأشعرية فلا التباس في صيغة الأمر (متى يحمل على الإيجاب ومتى يحمل على الندب)، وذلك ما يرفضه الخصم المعتزلي وما يسلم إلى جدال طويل خاضه الغزالي في صفحات قليلة من «المستصفى» ومضى أستاذه فبسط القول وتوسع فيه فيما جاوز به المائتي صفحة في «البرهان» ورجع به إلى مقدمة كلامية طويلة على عادة ما يضع في الأبواب الشائكة. وجنوح المعتزلة كان، فيما يأخذه

(29) الغزالي - المستصفى .. ص 290.

(30) الغزالي - المستصفى .. ص 290-291.

عليهم خصومهم، هو التقليل من شأن النذب والتصرف في قول الشرع بكيفية تحيل الايجاب ندباً انسجماً مع مذهبهم في الحرية والإرادة. والحال أن الأمر في «الأمر» جلي وواضح: «إذ حقيقة الأمر ما يكون ممثله مطيعاً، والممثل مطيع بفعل النذب ولذلك إذا قيل أمرنا بكذا حسن أن يستفهم فيقال: أمر ايجاب أم أمر استحباب وندب؟»⁽³¹⁾. وجلاء المسألة يأتي من الموافقة بين القسمة الشرعية للفظ والقسمة اللغوية (وقد مر بنا ذلك في الكلام عن صلة الأصول باللغة عند الأشعرية). والواقع أن الأصولي مضطر إلى الالتزام بما قرره في اللغة من مذهب بقدر ما كان ملتزماً بما تقرر له في مذهبه الكلامي من عقيدة.

وصدق هذه القاعدة، في الحديث عن علاقة اللفظ بالأمر، نجده في القول في اللفظ من حيث منطوقه. وأول علامات صدقها هو اختلاف كل من المعتزلة والأشعرية في قسمة الكلام، ولكل مضمراته «المتافيزيقية» في ذلك وموجهاته المعرفية. فعند أبي الحسين البصري، المنشغل بالمجاز والتأويل وأبواب البلاغة عامة، فمدار القسمة الفعلي هو الحقيقة والمجاز. وعند أبي المعالي الجويني، الأشعري المعتد باللغة والمعتد بسيبويه وكتابه في النحو، فالقسمة عند الأصوليين للكلام أنه أمر ونهي، وخبر واستخبار. ثم إن للكلام، عند الجويني (متكلاً في ذلك باسم الأشعرية كلها) شأناً آخر في المذهب الكلامي «فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفاً ولا صوتاً وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة وما عداها من العلامات»⁽³²⁾. والكلام عند المعتزلة هو محض العبارة ومن ثم ما رأيناه من اشتراطهم في النص أن يكون كلاماً في المعنى الذي يفيد أنه العبارة فلا يتجاوزها. والمحيط بمذهب «أهل العدل والتوحيد» في مجمله يدرك أن هذا القول تمهيد ضروري للكلام في تعلق الأمر بالإرادة.

2- الأمر والإرادة:

يذكر الغزالي أن «محققي المعتزلة» يرون بأن الأمر يصير أمراً «بثلاث ارادات: إرادة المأمور به، وإرادة احدات الصيغة، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر

(31) الغزالي - المستصفى .. ص 298.

(32) الجويني - البرهان في أصول الفقه .. ص 199.

دون الإباحة والتهديد⁽³³⁾. وصاحب «المستصفى» دقيق في عبارته هذه، أمين في التعبير ملخصاً عما أسهب فيه صاحب «المعتمد في أصول الفقه». والرأي الاعتزالي في الأصول ترجمة تشريعية وتقعيد أصولي لما تقرر في المذهب عند متكلمة العقيدة. والإشارة بذلك إلى ما قيل في الإرادة الإلهية وما تعلق به من رأي لهم معلوم في الوعد والوعيد من جانب أول، وفي وجوب الحسن والقبح الذاتيين من جانب ثان. كما أن الإشارة بذلك هي ما ينتج عن مفعول تلك الإرادة في الإنسان، فلا يستقيم الأمر إلا إذا أخذ الإنسان بمذهب «التوليد» فتعين للعقل مكانه ومكانته، وثبت للحرية والاختيار الانسانيين دورهما ومغزاهما. وترجمة ذلك كله، في الكلام في الأمر، هو وجوب تعلق الأمر الإلهي بالحسن والقبح من وجه أول، وهو وجوب حصول الصلاح والأصلح للبشر في الاثثار بالأمر والانتهاه بالنهي من وجه ثان. والأشعرية ترفض ذلك كله بطبيعة الحال: «وأما الأمر الشرعي فقد ثبت أنه لا يدل على الحسن ولا النهي على القبح، فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء بل الحسن ما أمر به والقبح ما نهى. فيكون الحسن والقبح تابعاً للأمر والنهي لا علة ولا متبوعاً⁽³⁴⁾. ولا مطمح للبشر في معرفة وجوه المصلحة فيما يتعبدون به من أفعال «فإن الشرع لا يبنى عليها»⁽³⁵⁾، ولا تعلق للأمر بالإرادة ومن قال بذلك فإنه يقع في ورطة: فهو إما أن يقول بأنه يقع في ملك الله ما هو مخالف لإرادته (متى قال إنه لا يريد كفر الكافر مثلاً)، وإما أن يحمل الإرادة الإلهية على الظلم «هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة»⁽³⁶⁾.

3- الأمر والقياس:

ومن مستلزمات المذهب المعتزلي في القول في الأمر الذهاب إلى أن «الأمر بالشيء هو نهي عن ضده وجوباً»، ومن مقتضيات الاعتقاد الأشعري القول

(33) الغزالي .. المستصفى ... ص 291-292.

(34) الغزالي .. المستصفى ... ص 306.

(35) الغزالي .. المستصفى ... ص 141.

(36) الغزالي .. المستصفى ... ص 292.

بعكس ذلك. ونعتقد أن جنس الاختلاف في هذه المسألة هو من جنس الاختلاف في تجويز أو عدم تجويز «تكليف ما لا يطاق». وقصدنا بذلك أن الخلاف يرجع إلى تباين في اللفظ والعبارة، وما يدعو إليه الصدور عن هذه النظرية في اللغة أو تلك (وهذا من جانب أول)، ويرجع إلى قبول مبدأ «التجويز» ذاته ورفضه (من جانب ثان). ولعلنا نذكر الكيفية التي ينتهي بها العقل الكلامي إلى إقرار «التجويز»، والقول به، مكوناً من مكونات العقل وخاصة كبرى من خصائصه المميزة عند الأشعرية.

وما ثبت في الكلام في اللغة هو «أن القياس باطل في اللغات لأنها تثبت توقفاً». ومتى بطل القياس في الأصل المقيس عليه، وهو اللغة، فإنه يطل في الفرع المقيس (= هو قول الأصولي إن الأمر بالشيء نهي عن ضده). ثم إن هنالك سبباً آخر يرجع إلى اللغة ويتعلق بها. يقول أبو حامد في المسألة: «لا نسلم في النهي لزوم الانتهاء مطلقاً بمجرد اللفظ، بل لو قيل للصائم لا تصم يجوز أن تقول: نهاني عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم أبداً فيستفسر (...). ولا يغنيهم عن هذا الاسترواح إلى المناهي الشرعية والعرفية وحملها على الدوام، فإن هذا القائل يقول: عرفت ذلك بأدلة أفادت علماً ضرورياً بأن الشرع يريد عدم الزنا والسرقة وسائر الفواحش مطلقاً، وفي كل حال لا بمجرد صيغة النهي⁽³⁷⁾. ووجه التعلق باللغة يرجع إلى ما سبق الوقوف عنده في تعريف النص عند المعتزلة (ونحن نرجع إليه للمرة الثانية في مقام واحد) حيث تقصي المعتزلة عن النص ما أفادته أدلة العقول والأفعال، وذلك عكس ما يصرح به الغزالي في النص الوارد أعلاه.

وما ثبت في علم الكلام هو ما عرضنا لذكره في الفقرة السابقة من كون الأشعرية ترفض المماثلة بين الأمر والحسن الذاتي برفضها للمماثلة بين النهي والقبح الذاتي. وإذا استحال ذلك وامتنع فإن المقايضة تسقط والقياس يفسد. وفساد القياس، في هذه الأحوال كلها، ليس له إلا درس واحد يوصل إليه وليس للنظر فيه إلا عبرة واحدة يستخلصها. وما يستخلصه هو أن العقل في

(37) الغزالي.. المستصفى... ص 305.

أصول الفقه لا يزال يحضر ويفعل على غرار ما فعله في أصول الدين وحضر به: فحضوره حضور رديف للتقل ومتأخر عنه، وما قام به من تأصيل لقواعد وتأسيس لمبادئ كلية هو «يجريه» في الفرع (= التشريع الفقهي) (وتلك دلالة استمداد أصول الفقه من الكلام). ولكن، ما بالناس نستعجل النتائج ونستبق حكم التحليل فلا يزال علينا أن نحيط بجوانب أخرى، ولا يزال علينا، في القول في «الأمر» ذاته، أن ننظر فيه من حيث دلالة على العموم أو افادته للخصوص.

4- الأمر والعموم والخصوص:

الكلام في العام والخاص من لواحق الكلام في الأوامر والنواهي عند الأصوليين جميعاً⁽³⁸⁾، وفي قسمة الغزالي خاصة فهو يدخل في «فن المنظوم» (أي فيما كان متعلقاً بصيغة الأدلة دون محتواها (= المفهوم)، ودون معناها (= القياس)، فالخطاب يكون، كما سلف منا القول، مجملاً ومبيناً، وظاهراً ومؤلاً، وأمرأ ونهياً، وعاماً وخاصاً. ولكن الخطاب، إذ تنسب إليه صفة العموم أو الخصوص، فهو يكتسب عند المكلف دلالة الحق فيظهر القصد منه ويتم «الفهم عن الله»، وبالتالي فإن العنصر الحاسم، والعامل المحدد في نهاية الأمر، يضاف إلى بنية خطاب الشرع فيكسبها ما به تقوم كنظام محكم ودقيق، وما به تتميز كبنية لها قوانينها الذاتية وشروطها الداخلية. وطبيعي أن «المذهب» يتكشف، عند الأصولي، فيما يقرره من قول في العموم والخصوص إذ «العام والخاص قولان قائمان بالنفس كالأمر والنهي، والعبارات تراجم عنها» كما يقول إمام الحرمين⁽³⁹⁾، ومنطقي أن أبا الحسين البصري، على لسان المعتزلة، لا يوافق على هذا القول فهو ملتزم بما يعلنه «قاضي القضاة»، ومتضامن مع ما يسلم المذهب إليه وجوباً. وإذا كنا نتجنب الخوض في معترك «العموم والخصوص»،

(38) إلا الشافعي فالقول في «بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص» يعقب القول في أنواع البيان الخمسة التي يشتمل عليها القرآن. وتفسير ذلك يرجع إلى مكانة الشافعي من علم الأصول ودوره في التمهيد له والتنبيه (العقوي تقريباً) على طريقته.

(39) الجويني - البرهان... ص 318.

تحسباً من التيه والضلال في أرض تتقاذفنا فيها أرجل الفقهاء واللغويين ومراعاة منا لما نلتزم به بدورنا من خط في السير، فإنه ليس لنا بد من تمثيل وجه المسألة في الأمر والبحث عن ممكن الإشكال والخلاف فيه. ولتكن خطواتنا الأولى، ضمن خطوات قليلة، هي البدء بالوقوف عند التعريفات أولاً:

يقول أبو حامد «اعلم أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال. والعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل: الرجال والمشركون ومن دخل الدار فأعطه درهماً»⁽⁴⁰⁾. وصاحب «المستصفى» لا يفترق، في تعريف الأمر، عن صاحب «المعتمد» افتراقاً بيناً. «اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. هذا هو المعقول من كون الكلام عاماً: ألا ترى أن قولنا «الرجال» مستغرق لجميع ما يصلح له؟ لأنه استغرق الرجال دون غيرهم، إذ كان لا يصلح لغيرهم، وكذلك لفظ «من» في الاستفهام (...). وقولنا «كل» يستغرق كل جنس يدخل عليه»⁽⁴¹⁾. وإنما الاختلاف ينشأ بعد ذلك، حين يصير المعتزلة إلى قسمة اللفظ من جهة اللغة ومن جهة الشرع ويقول الأشعرية بقسمة ثنائية مبسطة وقد مرّ بنا ذلك.

يعد الزركشي في باب «في وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن» ثلاثاً وثلاثين نوعاً كلها يمكنها أن تصير إلى عموم أو خصوص. أو لنقل، تدقيقاً، أنها تصير إلى أحد نوعي العموم أو أحد نوعي الخصوص - وهذه هي التي يعيننا معرفتها: ففي القرآن خطاب عام، والمراد به العموم (أ) - وخطاب خاص، والمراد به الخصوص (ب). وخطاب خاص والمراد به العموم (ج)، وأخيراً ففيه خطاب عام، والمراد به الخصوص.

- فأما مثال النوع الأول فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة: 7)، وقوله ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (الانفطار: 7) - وهذا خطاب عام والمراد به العموم، ولا اشكال فيه ولا اختلاف بين الأصوليين.

(40) الغزالي - المستصفى ... ص 319.

(41) البصري - المعتمد في أصول الفقه ... ص 203-204.

- وأما النوع الثاني فنحو قوله ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليه من ربك﴾ (المائدة: 67)، ونحو قوله ﴿فلما قضى منها زيدا وطراً زوجناكها﴾ (الأحزاب: 37). ولا اختلاف في أنه خطاب خاص، والمخاطب فيه في الآيتين هو النبي تنصيماً.

- والنوع الثالث (خطاب الخاص يراد به العموم) فنحو قوله تعالى في مستهل سورة الطلاق: ﴿يا أيها النبي، إذا طلقتم النساء﴾ فهو قد «افتتح الخطاب بالنبي ﷺ والمراد سائر من يملك الطلاق» كما يقول الزركشي⁽⁴²⁾.

- والنوع الرابع (العام يراد به الخاص) موجود في القرآن كذلك، وإن اختلف العلماء في ذلك، فقد قصد بصيغة الجمع أشخاص بأعيانهم حيناً. ومن ذلك ما قيل إن المقصود بالقول ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس﴾ (البقرة: 13) هو عبد الله بن سلام، وأن الأقرع بن حابس هو المراد في قوله تعالى: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات﴾ (الحجرات: 4). على أن دائرة التخصيص لا تضيق بهذه الكيفية إلا في مواطن معلومة من الكتاب وإنما الخطاب أكثر شمولاً في الواقع. فقلوه ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ (المائدة: 3) عام في جميع الميتات إلا أنه قد خص بعد ذلك بقوله ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ (ما يموت في فم الحيوان الصيد).

ولا اختلاف في النوعين الأولين وإنما الخلاف في الخطاب الخاص يراد به العام، وفي الخطاب العام يراد به الخاص. ودون أن ندخل في تفاصيل الاختلاف بين المذهبين فإننا نقول بأن القارئ يخرج بتسجيل ملاحظات يرجع بعضها إلى ما كان بالمذهب الكلامي مرتبطاً، ويعود بعضها الآخر إلى ما كان متعلقاً باللغة. وكل من المعتزلة (على لسان البصري)، والأشعرية (على لسان الجويني تارة وعلى لسان الغزالي تارة أخرى) يلتزم بما يتقرر عند أصحابه من أهل الكلام وعلماء اللغة. ومجمل ما يثار من قضايا تعود إلى الكلام يعود إلى ما سبق لكل الأخذ به في الأوامر: متى تحمل على الإيجاب ومتى تحمل على النذب - ولا نرى حاجة للتذكير بما انتهينا منه قبل قليل - من جنوح للمعتزلة، في

(42) الزركشي - البرهان في علوم القرآن. (سبقت الإشارة إليه). الجزء الثاني. ص 218.

رأي الأشعرية طبعاً، إلى ارجاع الأوامر كلها إلى النذب. ثم إن هنالك، إضافة إلى هذا، ما ارتبط بالقول في الاقتداء بالسنة وما حكمه المعتبر تقديمه: هل هو فعل النبي أم قوله؟ (وهذا سنعرض له لاحقاً).

وأما في اللغة فالأمر آخر والأصوليون يكشفون عن قدرات في النحو واللغة كبيرة، لا بل يبنون عن اجتهاد وتشريع فيهما - وهذا كله فيما يتفرع من القول عن قضية أصولية واحدة صياغتها على النحو التالي: ما القول في العام متى خصص؟ والإجابة عن هذا السؤال، الأصولي محضاً، يقدم له بقول لا نبالغ إن قلنا إن مبناه كله هو النحو واللغة. فالتخصيص يكون بالصفة ويكون بالغاية ويكون بالشرط ويكون بالاستثناء. ثم إن الاستثناء يطول الكلام فيه، عند البصري، ويتشعب. فاستثناء من غير الجنس. واستثناء للأكثر من الأقل (نحو قولك: لزيد على ألف درهم إلا تسع مائة وتسعة وتسعون). والاستثناء قد يلتبس الأمر فيه ويضطرب إذا أعقب كلامين (مثل قولك: سلم على بني تميم، وسلم على ربيعة إلا الطوال). والقول يتشعب في الاستثناء والشرط عند صاحب «البرهان» على نحو، وعند الغزالي على نحو غيره.

وبالجملة فإن انشغال الأصوليين بالمسائل اللغوية يبلغ في قضايا العموم والخصوص أقصى ما يمكن الوصول إليه وقد نرجع إلى الجابري، ثانية، لنقول معه إن «الشيء الأساسي الذي لا بد أن يلفت نظر الباحث الاستيمولوجي في علم «أصول الفقه» هو أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه: يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة»⁽⁴³⁾. وقد نستعجل إحدى نتائج هذا القسم الأول فنقول إن العقل عند الأصوليين (والأشعرية تخصيصاً) إذ يحيله النقل، باستمرار، إلى تابع ورديف (واللغة نقل ما دامت توقيفاً)، فإنه يقتحم مجال النقل ذاته، في شقه اللغوي، ليعمل من خلاله ويتنفس فيحيا. ذلك ما يظهر أن «فن المنظوم» يضطربنا إلى قوله، وذاك المغزى البعيد للاحتفال باللفظ وتجلياته احتفالاً فاق انشغال الكلام بقضايا اللغة أضعافاً مضاعفة.

• • •

(43) محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي (أسلفنا الإشارة إليه). ص 63.

في «قراءة» الأصولي للقرآن وجه آخر لا يكتمل «الفهم عن الله» إلا بالقول فيه، وذلك هو «النسخ»، وإذا كان النسخ، في معناه العام، يفيد وقوع تغير في بعض أحكام القرآن فقيده ما كان مطلقاً حيناً وأطلق حيناً آخر ورفع عنه الحرج، وإذا كان الأئمة يجمعون على أنه «لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ» فعده الزركشي، لذلك، أحد العلوم القرآنية الواجب معرفتها⁽⁴⁴⁾ فإن الأصوليين يختلفون فيه اختلافهم في القضايا الكبرى التي عرضوا لها. والحق أن ما يذهب إليه أبو الحسين البصري المعتزلي، وما يخالفه فيه الغزالي هما موقفان منطقيان بما يلزم به المذهب عند كل منها: ابتداء من تعريف النسخ ذاته، وانتهاء بالحكم بما يلزم أحكامه، ومروراً بالبت في الناسخ والمنسوخ وتعيين وجه الالتقاء أو الافتراق مع التخصيص أو ما يفيد.

نعلم أن المعتزلة تميز في اللفظ بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي وتجعل هذا التمييز مداراً للقسمة التي تشتمل عليها الألفاظ، في حين أن الأشعرية تقول بقسمة ثنائية فالحقيقة واحدة مثلاً والمجاز واحد. كما نعلم أن هذا الموقف ذاته، شأنه في ذلك شأن مواقف أخرى من اللغة، ترجع إلى اختلاف في القول إن اللغة اصطلاح ومواضعة أو أنها توقيف ونقل، (وهذا قول الأشعرية طبعاً). وسنرى، مباشرة، أن تعريف النسخ، عند هذا الفريق أو ذاك، لا يخرج عن هذه المحددات التي ترجع إلى اللغة. كما سنرى، بعد ذلك، أن القول في «مضمون» النسخ ومقتضياته لا يخرج عما يلزم القول به على رأي المذهب في القضايا الكلامية المحورية.

يقول في «المعتمد في أصول الفقه»: «اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملاً

(44) الزركشي.. البرهان في علوم القرآن (سبق ذكره). الجزء الثاني. ص 29.
وقول الزركشي نوره للاستثناس فقط، فغني عن القول أن المصنفات في «الناسخ والمنسوخ» مما لا يكاد يحصل فيها الحصر. فالفسرون، من الطبقات كلها، كتبوا فيه. والمتنبسون إلى المذاهب الفقهية الكبرى والتكلمة صنفوا فيه فأكثروا على أقوال مذاهبهم الكلامية وانتهاءهم المدرسية في الفقه.

في أصول الفقه وجب ذكر فائدته لفهمها عند اطلاقه. ولما كان مستعملاً في اللغة والشرعة نظرنا هل فائدته فيها واحدة أو مختلفة. فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل. أما في الإزالة: فقولهم «نسخت الشمس الظل» لأنه قد يحصل الظل في مكان آخر فيظن أنه انتقل إليه. (. . .) وأما في النقل: فقولهم «نسخت الكتاب» أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر (. . .) فأما استعمال النسخ في الشرع فعند الشيخ أبي عبد الله أنه منقول إلى معنى في الشرع ولا يجري عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي. لأنه يفيد في الشرع معنى مميزاً فجرى مجرى اسم الصلاة. وعند الشيخ أبي هاشم أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة. ذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم كما يفيد في اللغة الإزالة إلا أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت بطريقة شرعية على وجه مخصوص⁽⁴⁵⁾.

والتمييز في اللفظ، بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية، يفيد الأصولي المعتزلي فائدة جلية ويمهد لما سيسير عليه حين التكلم في المضمون ذاته. ولم يخف ذلك على الأصولي الأشعري فالغزالي يبين أن المعتزلة، إذ حدوه «بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً، وربما أبدلوا لفظ الزائل بالساقط وربما أبدلوه بغير الثابت، كل ذلك حذراً من الرفع». والحال أن حقيقة النسخ هي الرفع «فكانهم أخلوا الحد عن حقيقة المحدود»⁽⁴⁶⁾. وأبو حامد قد ذكر الأمثلة نفسها التي ذكرها صاحب «المعتمد»، وتلك طريقة مألوفة عند الأصوليين جميعاً، ليؤيد بها التعريف لما يرى أنه حقيقة المعرف. يقول: «أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والإزالة في وضع اللسان. يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الآثار إذا أزالته، وقد يطلق لإرادة نسخ الكتاب فهو مشترك. ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والإزالة فنقول: حده أنه الخطاب الدال على ارتداع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه. وإنما أثرنا لفظ الخطاب

(45) البصري - المعتمد في أصول الفقه . . . ص 394-395.

(46) الغزالي - المستصفى . . . ص 129.

على لفظ النص، ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك»⁽⁴⁷⁾.

والمعتزلة ترفض ذلك كله. فلا نسخ إلا بصريح النص، ولا نسخ للحكم إلا «بعد أن يقضي وقته»، وإلا اضطرب معنى العدل الإلهي وارتبكت دلالة الوعد والوعيد ولذلك فإن في النسخ وجهاً من وجوه المصلحة وإن دق وخفى. والغزالي الأشعري يؤكد أنه «ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ، خلافاً للمعتزلة (...). وحجروا بسببه على الله تعالى في الأمر والنهي». فالحق فعال لما يريد، ولا حل لما ينجم من اشكالات سوى الالتزام بمبدأ «التجوز». ولعلنا نضيف شيئاً آخر، بل وأخيراً خشية الإطالة، هو المعيار في معرفة الناسخ والمنسوخ. يقول أبو حامد «إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق. الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه، كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأصاحي، فالآن ادخروها» (...). الثاني أن تجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وأن ناسخه الآخر. الثالث: أن يذكر الراوي التاريخ مثل أن يقول: سمعت عام الخندق أو عام الفتح، وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين أن يثبت الناسخ والمنسوخ راو واحد أو راويان»⁽⁴⁸⁾.

الحق أن هذا المعيار في معرفة الناسخ والمنسوخ هو، في معنى لا يكاد يخفى، ذاته المعيار الذي يرسم للعقل الأشعري طريقه وطريقته معاً. فالسلطة الأولى للمنقول فهو المقدم: سواء كان المنقول لفظاً (= لغة)، أو اجماعاً، أو كان خبراً، وإن لم يكن له سوى راو واحد وإن تعذر التواتر أو كان السند عن طريق واحد فهو خبر آحاد. لقد اكتملت لدى العقل عناصر «القراءة» ومكوناتها جميعاً فهو الآن قادر على النظر في القرآن نظر مشرع يروم استخلاص أدلة الأحكام الشرعية، ونظر مفكر يمكنه الوقوع على «روح القوانين» التي يمتلأ بها خطاب الشرع. ولكن خطاب الشرع يقوم في غير القرآن، ولكن «بعض الوحي يتل

(47) الغزالي -.. المستصفى... ص 128.

(48) الغزالي -.. المستصفى... ص 152.

فيسمى كتاباً، وبعضه لا يتلى وهو السنة، وإذن فكمال القراءة وتمام الفهم عن الله لا يتأتیان للعقل إلا بنظره في هذا الأصل الثاني من أصول الأدلة الشرعية.

يخصص الشافعي، في الرسالة، أبواباً عدة للحديث عن السنة بحسبانها المكمل الضروري للدعامة الأولى في التشريع. وأحكام الكتاب وردت في الغالب في صورة المجمال والعام، والسنة هي تفسير المجمال وتفصيله وهي تخصيص العام وتعيينه، ثم إنها التقنين العملي الأول والأعلى، معاً، لتلك الأحكام. فالصلاة وردت في القرآن حكماً واجباً مجملاً مثل قوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ (النساء: 103) والشأن كذلك في الزكاة والحج والعمرة قال الشافعي: أحكم الله فرضه في كتابه في الصلاة والزكاة والحج وبين كيف فرضه على لسان نبيه. فأخبر رسول الله أن عدد الصلوات المفروضات خمس، وأخبر أن عدد الظهر والعصر والعشاء في الحضر أربع أربع، وعدد المغرب ثلاث وعدد الصبح ركعتان...⁽⁴⁹⁾. وللمواريث أحكام ورد بعضها مفصلاً مبيناً، في سورة النساء، ولكن السنة كانت ضرورية للمسلمين حتى يعلموا أنه لا وصية إلا في الثلث، وأنه لا وصية ولا ميراث إلا بعد أداء الدين كاملاً. ثم إن السنة تشمل، مع قول النبي، مجموع ما قام به من أفعال فوجب الاقتداء بفعله والتأسي بعمله، وجملة ما أقره من فعل، وقع بمحضره أو بلغه، فهو قد وافق عليه أو ما سكت عنه من أمر فاعتبر سكوته موافقة وعُدَّ بذلك سنة. ولا اختلاف بين المسلمين في السنة النبوية، سواء من جهة أقوال النبي أو من جهة أفعاله، بل ولا معنى للخلاف في ذلك مع صحة العقيدة واستقامتها ومع وجوب ما تستلزمه الشريعة، وإنما الخلاف في أمور تتعلق بصحة نسبة بعض الأقوال إلى النبي من جهة، وفي دلالة أفعاله من جهة أخرى، وفي وجوب التأخير أو التقديم بين تلك الأقوال والأفعال من جهة

(49) الشافعي.. الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار مصطفى البابي الحلبي للنشر.. القاهرة، د.ت. ص 170-177.

ثالثة. ثم إن الشافعي، في أحاديثه عن السنة ودلائها التشريعية وفي التذليل على وجوب الالتزام بها، لم يقم فقط برسم العلامات الكبرى للطريق التي يسلكها كل الأصوليين من بعده ضرورة، بل ولم يضع لعلم أصول الفقه قواعده الكبرى ومبادئه الكلية، وإنما هو قد وضع لـ «العقل» الاسلامي أسسه وكنياته وكشف في «العقل العربي» عن الضوابط والموجهات⁽⁵⁰⁾. ولا نجد في الحديث عن مكانة السنة في التشريع الاسلامي أفضل من كلام الشافعي في «الرسالة»، ولا نجد نعتاً لما قام به الشافعي في ذلك أقوى ولا أفضل من النعت السابق.

سار الأصوليون إذن على هدى الطريق التي رسمها الامام الشافعي فمضوا يلتمسون أدلة الأحكام في السنة، ووقفوا على ذلك في أبواب أصول الفقه كلها: في الأوامر والنواهي، واجتهدوا في معرفة المستفاد منه وهل هو الايجاب أم النذب. وفي العموم والخصوص، فاختلفوا في ذلك وذهبوا فيه المذاهب التي كانوا عليها في «قراءتهم» للكتاب. وكان الشأن نفسه كذلك في الناسخ والمنسوخ. وعرضوا للسنة، كأقوال وأفعال معاً، في الفصول المتعلقة بالإجماع والقياس والاجتهاد والمجتهد. كما كان من اللازم أن يعرضوا لها، فيفقهون عندها في فصول البيان وما يتفرع إليه القول فيه. ولكن الأصوليين خصوا السنة بقول مستفيض في الأبواب المتعلقة بالأخبار من جهة أولى، وفي الأبواب المتعلقة بالأفعال (أو التي ترجع إليها) ثم إنهم «طولوا أنفاسهم» في ذلك، على حد تعبير إمام الحرمين. وفي القول في «الأخبار» وفي «الأفعال» يجتمع، عند الأصولي، ما كان متفرقاً من رأي وعقيدة وينتظم المذهب ويتوضح، ويصير العقل إلى موقف

(50) تبلورت في قراءة المثقفين العرب للتراث العربي الاسلامي رؤيتان واضحتان ومتمايزتان يبدو أن التأويل الذي تقوم كل منهما به لكتاب «الرسالة» يكشف عن مكونات تلك الرؤية وأهدافها معاً. ونقصد بذلك ما انتهى إليه كل من الجابري في كتابه، المذكور آنفاً، «بنية العقل العربي». وفي كتابه الأول المهد له «تكوين العقل العربي».. دار الطليعة، ط 1984/1، بيروت (وعلى الخصوص الصفحات 99-118).

والرأي الآخر، والمتوصل في القراءة والتحليل بمنهجية مغايرة، هو الذي يوضحه:

- Mohammed Arkoun - Le Concept de raison islamique in «Pour une critique de la raison islamique» - Maisonneuve et Larousse, 1984, Paris. pp. 65-99.

معلوم ويفضي إليه بدور مقدر ووظيفة محددة مرسومة، ونحن نتساءل الآن عن حقيقة ذلك الموقف ومغزى هذه الوظيفة في الخطاب الأصولي الأشعري.

الخبر، في حد الأصوليين، هو الذي يدخله الصدق والكذب، ويتميز بذلك عن جميع أقسام الكلام: كالأمر والنهي والاستخبار، ولكننا لسنا إلى هذا المعنى نقصد بل المرام يحصل لنا من هذا القول لإمام الحرمين:

«فإن قيل: لم سمي الأصوليون ما نقله الرواة عن رسول الله، ﷺ، أخباراً ومعتظماً أوامره ونواهيه؟ فأجاب القاضي عن ذلك بوجهين: أحدهما أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر، فالأمور به في حكم الخبر عن وجوبه وكذلك القول في النواهي وبهذا دلت المعجزة على وجوب قبولها منه، والمعجزة تدل على الصدق. والسر فيه أنه عليه السلام ليس أمراً على الاستقلال، وإنما الأمر حقاً الله تعالى وموضع صيغ الأمر من المصطفى، ﷺ، في حكم الأخبار عن أمر الله. فهذا وجه تسمية جميع المنقول خبراً»⁽⁵¹⁾.

والمذكور في النص باسم القاضي هو القاضي أبو بكر الباقلاني والأشعرية مجتمعون على نعتهم بهذه الصفة، والجويني، وتلميذه من بعده، يكثران من الإحالة إلى كتابه في أصول الفقه والذي يغلب على الظن أنه في حكم المفقود. وذكر المعجزة وصدق النبي هما، عند الأصولي، من قبيل المقدمات التي لا ينشغل بالتدليل على صحتها بل هو يأخذها من «أصول الدين» مسلمة. ومتى عرض الأصولي لها أو تعرض للمسألة التي تشبهها، وهي مسألة «العصمة»، فهو يفعل ذلك حين ينضو عنه ثوب الأصولي ويصير إلى دور المتكلم وعمله. وأخص ما يلزمنا الانتباه إليه هو قوله، في الجملة الأخيرة من النص، إن «جميع المنقول خبر» فهذا قول يذكّرنا، دفعة واحدة، بقوة المنقول وسلطة الخبر. والأمران معاً مما قضى علم الكلام بصحتها والزم، في الفضاء المعرفي الأشعري، بوجوب الأخذ بهما.

والخبر عند الأصوليين نوعان: متواتر، وآحاد. فأما المتواتر فقد وقع الإجماع

(51) الجويني - البرهان في أصول الفقه... (ص 565).

على افادته للعلم «فهو ظاهر خلافاً للسمنية حيث حصروا العلوم في الحواس وأنكروا هذا، وحصروهم باطل»⁽⁵²⁾. وأما الأحاد فالقول بإفادته للعلم والعمل، أو للشأن وحده، أو عدم وجوب ذلك، كل هذا مما يشير جدلاً بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبينهم مجتمعين وبين الباطنية من جهة أخرى. وللتواتر، وصحة افادته للعلم، شروط بها يقنن للخبر ومن خلالها يجد العقل معبراً ينفذ إليه عند المعتزلة والأشعرية، كلاً على حسب ما يتقرر في مذهبيهما بطبيعة الأمر. وله قسمة بها يكون منه ما يجب التصديق به في الأحوال كلها حيناً أول، وما يعلم به كذبه كلية حيناً آخر، وما يلزم التوقف فيه حيناً ثالثاً. فلنتظر، برهة، في شأن الصحة وشروطها والقسمة الثلاثية ودلالاتها في القول الأشعري.

يجعل أبو حامد للصحة في تواتر الخبر أربعة شروط. أحدها أن الخبر يكون مما يدرك كونه، على النحو الذي يجبر به عنه، في اتصال العادة واطرادها. والثاني «أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس». والثالث «أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات (...). لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم (...). ولا بصدق الشيعة والعباسية والبيكرية في نقل النص على إمامة علي أو العباس أو أبي بكر، رضي الله عنهم». والشرط الأخير يرجع إلى العدد: فلكل علم ضروري عدد يحصل به، ومن العبث أن نقدر العدد مسبقاً ونشرط حصول العدد به. فقد تنضم «قرائن» تجعل حصول العلم الضروري بعدد هو أقل منه بكثير في أمر آخر «وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه».

ولا نريد أن نزيد على التنبيه، في شروط الصحة في قبول الخبر هذه، على أمر كلي يرجع إلى ما سبق تقريره في علم الكلام. وقد نتذكر أننا انتهينا، مع الباقلاني في «التمهيد» ومع البغدادي، في «أصول الدين» إلى أن العلم يحصل من طرق معلومة أخصها التجربة، والعادة، والعقل، والحس - وقد نذكر،

(52) الغزالي - المستصفى... (سبق ذكره). ص 156.

هذا والمعتزلة لا تفرق عن الأشعرية في هذا القول إلا في تفصيلات صغيرة لا ينتهي معها إلى خلاف جوهرى. أبو الحسين البصري - المتعمد في أصول الفقه (سبق ذكره). الجزء الثاني، الصفحات 556-558 - «باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر».

كذلك أنه ينضاف إلى هذه الطرق كل من التجويز (= القول بالجواز) وقرائن الأحوال عند أبي المعالي في «الارشاد» وأبي حامد في «الاقتصاد»⁽⁵³⁾. والأمر الكلي الذي نقصده بالتنبيه عليه هو أن هذه المفاهيم التي تتدخل في تأسيس أصول الفقه والتأصيل له هي تلك التي صار «العلم الكلي» إلى التشريع لها فكان «العقل» الأشعري ملتزماً بها ومنفعلاً بفعلها. وذلك ما يعبر عنه الأصوليون بمبدأ «إجراء الأصول في الفروع». ولنكتفي الآن بتسجيل هذه الواقعة.

وأما القسمة الثلاثية التي تلزم الخبر، من حيث مضمونه أساساً فإننا نجتزئ فيها بعضاً من أقوال الجويني في «البرهان» فنقول عنه:

«فأما ما يقطع بصدقه فمنه ما يوافق المعقول، ثم المعقول ينقسم إلى ضروري مهجوم عليه وإلى نظري يوصل إليه صحيح النظر (...). ومما يحكم بصدقه ما يقتضي اطراد العادة موافقته، وهو الخبر المتواتر الذي سبق وصفه، ووضح أن تلقى الصدق منه مستند إلى مستقر العادة والقرائن العرفية (...). القسم الثاني من الأقسام الثلاثة فهو ما يقطع بكونه كذباً وهو متنوع: فمنه ما يخالف المعقول ضرورة أو نظراً وهو مناقض لما يوافق المعقول في القسم الأول. ومنه ما يجري على وجه يكذبه حكم العادة وهذا يتفنن فنوناً منها: أن يخبر أحاد بوقوع حادثة عظيمة حكم العادة فيها أن تشيع ولو وقعت فلماذا لم تشع تبين كذب المخبرين (...). فما نبينه على ذلك إيضاح بهت الروافض في ادعاء النص على علي كرم الله وجهه (...). فأما القسم الثالث فهو الذي لا يقطع فيه بالصدق ولا الكذب وهو الذي نقله الأحاد من غير أن يقترن بالنقل قرينة تقتضي الصدق أو الكذب على ما سبقت الإشارة إلى القرائن»⁽⁵⁴⁾.

ولا معنى لأن نكرر، ثانية، ما انتهينا منه قبل برهة فحسب. فما صدق على القول في الشروط المعبر توفرها في الصحة في الخبر يصدق، بالحملة، على قسمة

(53) عرضنا لذلك، أول الأمر، في الفصل الأول (نظام المعرفة في الخطاب الأشعري) - ثم صرنا إلى استخلاص التجويز، العادة، التجربة، العقل، الحس... من الفصول الثلاثة المتعلقة بالقضايا الكلامية المحورية.

(54) الجويني - البرهان... ص 598-583.

الخبر إلى ما يجب التصديق فيه، وما يلزم التكذيب فيه، وما ليس منه بد في التوقف. ولكننا نريد التنبيه، من وجه آخر، على هذه الكيفية المحكمة والدقيقة التي يقعد بها العقل الأصولي لما كان مخالفاً له في الظاهر، فهو من غير جنسه، وما قد يظهر أنه غريب عنه، فهو من غير طبيعته، ونقصد بذلك التقعيد الأعلى لعمل الفعل الايديولوجي. ألسنا نلمس في النص كيف يكون التحويم على رفض الرفض وإبطال قولها؟ ألسنا نرى كيف يقدر العقل التشريعي، في لحظة التأصيل لأصول الشريعة، قوة «الخبر» وسلطته الجبارة في فضاء معرفي ووجود اجتماعي يرجع فيه كل شيء إلى «المنقول» أو يكاد؟ ومرة أخرى نقول إننا نكتفي بالتنبيه على هذه الواقعة وتسجيلها معها إلى حين ندرك كيف تتخذ أبعادها الكاملة، وتكتسي بحلتها الصريحة من غير كبير موارد وتوجب في العمل السياسي. حيث يلمس العقل الأشعري وتوظف بياناته ومبادئه في فعل التشريع والتنظيم.

وأما خبر الأحاد فإن الأصوليين قد أجمعوا على القول إنه لا يفيد العلم ولا يوجب، وربما كان بعض الحنابلة شذوذاً في ذلك والجوئني يقول عن رأيهم هذا «وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب»⁽⁵⁵⁾. والواقع أن الشافعي نفسه الذي يثبت خبر الواحد تثبيتاً قوياً ونقراً له «لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد، بما وصفت من أن ذلك موجوداً على كلهم»⁽⁵⁶⁾، قد قيد قبول الأحاد بشروط بسط القول فيها في صفحات تقارب المائة (في نشرة السيد أحمد شاکر التي نرجع إليها). والواقع كذلك أن المعتزلة، بدورهم، وهم في نظر خصومهم نفاة للعمل بخبر الواحد لا يقطعون في الأمر بجرة قلم كما نقول اليوم. فخبر الواحد، عند الأشعرية عموماً، يفيد العمل، وهو يفيد كذلك عند المعتزلة بعد تقييده بشروط يفصلها أبو الحسين البصري في أبواب «الكلام في الأخبار» - ومواطن الخلاف بين الأشعرين والمعتزلة تعود في الحقيقة إلى الاختلاف في شروط قبول خبر الأحاد (من حيث إفادته للعمل وحده وليس للعلم أبداً). وقد نختصر الكلام في قول أهل العدل والتوحيد اختصاراً شديداً

(55) الجويني -. البرهان . . . ص 606.

(56) الشافعي -. الرسالة . . . ص 458-457.

فنقول إنهم يعرضون خبر الأحاد على محك الحسن والقيح من وجه، ويسبرونه بمسبار الصلاح والأصلح من وجه آخر، ويقيدونه بموجبات العقول من وجه ثالث. وأبو حامد يجمع صياغة صورة الخلاف مع المعتزلة في تلك الشروط وتفصيلاتها وينتهي، في مسألة تبدو هامشية وترد مورد الاستشهاد، إذ يكتب، «الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً وأن التعبد به واقع سمعاً (. . .) ويدل على بطلان مذهبهم مسلكان قاطعان. أحدهما إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، والثاني تواتر الخبر بإنفاد رسول الله ﷺ الولاة والرسل إلى البلاد وتكليفه إياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع»⁽⁵⁷⁾.

وما نظن أنه يخفي أن الغزالي الأصولي، الذي يروم استصفاء الأدلة الشرعية يلتزم في هذا النص مرتين بما يقرره الغزالي المتكلم: فالسمع طريق الشرع إلينا وليس للمعقول أن يكون إلا «تابعاً وريفاً للمعقول». وبين الاستحالة والوجوب، وكلاهما يملك العقل أن يحكم بهما، يبقى الباب مشرعاً في وجه المبدأ الذي يكاد يكون عنواناً للعقل الأشعري ودالاً عليه وهو مبدأ التجويز.

ذلك القول في الأخبار فما الشأن الآن في الأفعال، أفعال النبي، وما وجه دلالاتها بالنسبة للمكلفين؟ أهى للتأسي بها وجوباً أم أن ذلك يكون لها من جهة الندب بل ولربما الاستحباب فقط؟ ومتى استدل الأصولي بفعل النبي فهل الدليل يكون دليلاً بمفرده أم أنه في حاجة إلى تعزيز من قرائن الأحوال وإلى تأكيد من وجه افادة العقول؟ فأما المعتزلة فإنهم يصوغون أجوبتهم على الوجوه التي تتوافق مع ما رأيناهم قد صاروا إليه من آراء في كل القضايا والمسائل التي ترجع إلى «قراءة الأصولي» للقرآن، سواء في جوانب اللغة وما يرجع إليها، أو في جوانب أصول الدين وما يلزم عنها. فالقول إذ يقدم على الفعل والتأسي بالنبي، في الفعل والترك والموافقة، يكون وجوباً أو نفلاً بحسب ما يظهر أو يخفي من «الغرض» ويبين أو يحتجب من وجوه المصلحة، ويلتقي أو يفترق مع

(57) الغزالي - المستصفى . . . ص 172-173.

مقتضيات الحسن أو القبيح العقليين. وما يجوز به التخصيص من أفعال النبي يجوز به النسخ في ما يقوم به من فعل. وبالجمله فالعقل يجد لنفسه، في الأحوال كلها، مرفأً وملجأً فهو يدافع ويزاحم دفاعاً عن المبدأ العام: «البقاء على حكم العقل إذا لم ينقل عنه شرع»⁽⁵⁸⁾ فلا يريد لقراءته للسنة أن تكون أقل جرأة من قراءته الأخرى للكتاب ذاته. وأما الأشاعرة فجميع الرأي عندهم تذكره هذه الصياغة لمعنى البيان والمبين كما يذكرها أبو حامد: «واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستشاره، حيث يكون دليلاً، وتنبهه بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان، لأن جميع ذلك دليل. وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث أنه يفيد العلم بوجود العمل قطعاً، دليل وبيان وهو كالنص»⁽⁵⁹⁾. والسؤال عن كيف ولماذا تحكم من العقل ومجازة له إلى حيث لا ينبغي له، وخروج عما انعقد عليه الاجماع وصلاح به الاعتقاد واستقامت الشريعة بسببه.

* * *

الاجماع، عند الأصولي، أصل ثالث من أصول أدلة الأحكام الشرعية من حيث أنه «يدل على السنة» كما يقول الغزالي. وإدراك وجه تلك الدلالة، يحدث، أول ما يحدث، في فهم المراد من لفظ الاجماع لغة «ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع، وهو مشترك بينهما، فمن أزمع وصمم العزم على امضاء أمر يقال: أجمع، والجماعة إذا اتفقت يقال: أجمعوا» كما يقول صاحب «المستصفى»⁽⁶⁰⁾. ولا اختلاف في هذا المعنى بين الأشعرية والمعتزلة، بل ولا خلاف جوهرى بينهم في القول في الاجماع وما يتفرع عنه، اللهم ما كان من قضايا جزئية اجتهادية لا ينال العمق والجوهر منها شيئاً والخلاف الأكبر مع خصمهما المشترك كما سيتبين. ولذلك فإننا نطمئن إلى حصول الاتفاق بين المدرستين الكبيرتين على شرح صاحب «المعتمد» لمعنى الاتفاق ذاته. يقول: «اعلم أن الاتفاق يكون من الجماعة بالفعل، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلاً

(58) البصري.. المعتمد... ص 11.

(59) الغزالي.. المستصفى... ص 276.

(60) المرجع أعلاه... ص 199.

واحدًا. ويكون بالقول، ويكون بالرضا، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا ونحو أن يظهر القول فيهم ولا يظهرون كراهية مع زوال التقية⁽⁶¹⁾. والاتفاق من الجماعة على هذا النحو، إنما هو في حقيقته تعبير عن الالتزام العلني والموافقة الباطنية لما أتى به النبي مخبراً عن ربه ناطقاً بما أوحى إليه به أو ما كان منه، (فعلاً أو قولاً أو اقراراً أو هذه كلها). وبالتالي فالإجماع تعبير عن سريان الخطاب الشرعي في عقول المكلفين، فهو إذاً «تجسيد» له، من الناحية المعرفية والوجودية معاً، وإكساب لمعنى «الأمة» دلالة حقة وعلامة مميزة. ولذلك كان أول هم الأصولي هو التدليل على شرعية الاجماع أصلاً من أصول الأدلة أو ما كان التعبير عنه بإثبات حجته.

في القرآن الكريم آيات تفيد معنى الاجماع مثل قوله: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران: 103). ومثل قوله، على وجه الخصوص، في سورة النساء: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ (النساء: 115). ولكن الخطاب في الآيتين المذكورتين، وفي أخرى غيرها هو من قبيل المجمل الذي يستدعي التفصيل والتبيين، بل ولربما حُل على معاني عدة كما هو الشأن في الآية تلك من سورة النساء. فقد يظهر «أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى (...). وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم. فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل»⁽⁶²⁾. فلا بد إذن من التماس قول قاطع من السنة، ولا بد من خبر تطمئن إليه الأمة فيكون من الجماعة حجة لهم ونصراً على مخالفيهم. والمحدث يمد الأصولي بأحاديث عدة في هذا الباب. فهو يروي عن النبي قوله «أمتي لا تجتمع على ضلال»، ويروي عنه أنه قال: «يد الله مع الجماعة»، ويخبر المحدث أن النبي قال إن «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن» وقال إن «الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد». وهذه الأحاديث كلها تفيد تحصيل الاصابة للجماعة من وجه، وتفيد عصمتها من الخطأ من وجه آخر.

(61) البصري -. المعتمد في أصول الفقه (سبق الإشارة إليه). الجزء الثاني. ص 479.

(62) الغزالي -. المستصفى ... ص 201.

والمشكل أن «نفاة الاجماع» ومعارضيه يحتجون بحجج ينسبون بعضها إلى العقل وبعضها الآخر إلى السمع. وما كان في جملة الزمرة الثانية من الحجج يتعلق بالأحاديث المذكورة أعلاه وأخص تلك الحجج أن هذه الأحاديث كلها أخبار آحاد فهي لا توجب العلم من جهة أولى، ثم إن خبر الواحد لا يوجب العمل من جهة ثانية. والمعتزلة، وهم من رأينا ترددهم في قبول خبر الآحاد واشتراطهم في ذلك شروطاً ثقيلة في الغالب، يردون عليهم في احتجاجهم بالوجهين معاً. يقول أبو الحسين البصري «الخبر، وإن نقل بالآحاد، فإن معناه منقول بالتواتر. روي عن النبي، ﷺ، أنه قال: «أمتي لا تجتمع على ضلال» (..). قالوا: فجرى ذلك مجرى ما تناقل بالآحاد من تفاصيل سخاء حاتم في أنه قد صار باجماعه متواتراً»⁽⁶³⁾. والمعتزلة لا يحملون خبر الآحاد وإن قيدوا قبوله بقيود ثقيلة كما يذكرنا البصري ثم يستتج قائلًا: «وليس يمتنع أن يستدل مستدل على وجوب المصير إلى الاجماع بأخبار الآحاد لأن العقل عندنا يدل على وجوب قبول خبر الواحد من حيث التحرز عن المضار»⁽⁶⁴⁾. ولذلك فإن الاحتجاج بعدم حجية خبر الواحد يبطل والأدلة المعتمدة تفسد.

وأما ما كان من جهة العقل فيبدو أن إمام الحرمين يحسن تلخيصها إذ يكتب: «وعمدة نفاة الاجماع أن العقول لا تدل على كون الاجماع حجة، وليس يمتنع في مقدور الله تعالى أن يجمع أقوام لا يعصم آحادهم عن الخطأ على نقيض الصواب. فإذا ليس في العقل متعلق في انتصاب الاجماع حجة»⁽⁶⁵⁾، نعم، يجيب المعتزلة، ليس في العقل متعلق في انتصاب الاجماع حجة فالعقل «يمييز اتفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ من جهة الرأي» ولكن ليس في العقل ما يحيل ذلك ويمنعه. وعلى كل فالمستند في القول بالاجماع هو السمع فلا تعلم صحته إلا به كما يصرح بذلك أبو الحسين البصري تصريحاً⁽⁶⁶⁾. وعلى أي فإن الأمة «لا تجتمع عبثاً» ولا يحصل لها ذلك تحكماً وشططاً فهي «لا تجتمع إلا عن دلالة أو

(63) البصري.. المعتمد... ص 472-471.

(64) نفس المرجع، ص 474.

(65) الجويني.. البرهان... ص 676.

(66) البصري.. المعتمد... ص 480. يقول: «ولأن الاجماع لا تعلم صحته إلا بالسمع».

أمانة⁽⁶⁷⁾. والدلالة والعلامة، عند الأصولي وكما سنرى لاحقاً، ائذان بحضور العقل وقرينة تشي بعمله وأثره.

ولأن الإجماع لا يكون عبثاً ولا يحصل شططاً وتحكماً فإنه لا يعتد إلا بإجماع من كانت الأمة برأيهم معتدة، وعليهم معتمدة، ومن كانوا كذلك، تبعاً لما أفدناه في الفصل الأول، هم أهل الخاصة فلا رأي للعوام في هذا ولا اعتبار لقولهم أو سكوتهم، وحكم الأصولي في المسألة قطعي وصریح، وأبو المعالي، ونرجع إلى اجماله القول ثانية، دقيق في العبارة إذ يقول: «فلا شك أن العوام، ومن شدا طرفاً قريباً من العلم، لم يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة وليسوا من أهل الاجماع فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر وفاقهم»⁽⁶⁸⁾. وقوله هذا يتوافق مع قول سابقه المعتزلي أبي الحسين البصري، كما أن تلميذه الغزالي يكاد يستعيد القول بحرفه ومعناه معاً. ولكن الأصوليين يترددون في شأن المراد بالخاصة في الإجماع ويختلفون في أحكام عديدة. فأحكام تتعلق بعددهم، أي بالحد الأدنى الضروري توفره منهم. وأحكام ترجع إلى المجمعين، من حيث الإجماع على عدالتهم أو الاختلاف في شأنها بعضاً أو كلاً. وأخرى ترجع إلى السؤال حول ما إذا كان اجماع العصر السابق، أو الأعصار السابقة، ملزماً للوقت الراهن بل ومتعلقاً بما ما ستؤول إليه شؤون الخلق في المستقبل. وفي هذه التفصيلات والتفريعات يصادف القارئ اختلافاً بيناً بين صاحب «المعتمد في أصول الفقه» من جهة أولى، وصاحبي «البرهان» و«المستصفى» من جهة ثانية وبالتالي فعند التحقيق والتدقيق ينكشف جريان الأصول في الفروع وتوضح الاستلزامات الضرورية للمذهب الكلامي في الحكم الأصولي.

تبطل دعاوى «نفاة الاجماع» وتسقط حججهم فيثبت الاجماع ويتقرر طريقاً ثالثاً، طريقاً يعقب دليل السنة مباشرة. ويتعين، بالسلب والنفي، من كان في الجماعة الاسلامية لا يعتد بنظرهم ولا يحمل رأيهم محمل الاعتبار والتقدير فيصار إلى معرفة من هم «المجمعون» حقيقة. وبين طرفي القول هذا، اثبات الاجماع

(67) المرجع السابق. ص 520.

(68) الجويني -. البرهان. . . ص 684.

وتعيين حقيقة المجمعين، يرسم أفق «خطاب الجماعة» من وجه أول، وتتقرر له الشرعية من وجه ثان، وينتصب حوله الحراس الذين يذبون عنه وينافحون الأعداء والخصوم من وجه ثالث وكل هذا في اللحظة نفسها، ويموجب الفعل الواحد، وبتقرير السلطة الواحدة.

فأما رسم «خطاب الجماعة» فقد كان يكفي فيه أن يدافع المعارضون ويحاربوا بالدليل والحجة. والعقل في هذا الدفاع يبلغ الحدود القصوى من النجاعة والفعالية معاً إذ يلقي بالتبعة، كاملة، على السمع والنقل. فهو قد أوكل المهمة الأصلية إلى العقل الكلامي، وقد دلل على صدق النبي وأثبت عصمته من طريق واحد. ثم إنه، يرقب النتائج بعد ذلك ويتنظر الأحكام. وأما تقرير الشرعية لذلك الخطاب فذلك أخص ما يدل عليه الاحتكام إلى «الأثر» وتقصي ما وافق عليه سلف المجمعين، إن قولاً أو سكوتاً، إن اعتراضاً أو موافقة. ثم إن ذلك، في الحقيقة، هو مغزى «التواتر» الذي يحرص الأصولي على نشدانه، فهو يلحق به أعلى درجات الصدق وهو يكسبه أعلى صور المصادقية. ومن الجلي أن البحث عن «الأثر» وطلب حكم ما سار عليه السابقون في المسألة هو غير «قول الصحابي» فذاك، كما يقول الغزالي، أصل موهوم شأنه في ذلك شأن القول بشرع «من قبلنا»، وشأن «الاستحسان»، بل وشأن «الاستصلاح» وإن تمايز القول فيه واختلف. وإنما الشرعية تستمد من النقل وتكون للإجماع من طريق السمع.

وأما الوجه الثالث من وجوه الذب عن الإجماع فيظهر وجود نوع من الماثلة الخفية بين عمل كل من «العقل الكلامي» من جهة و«العقل الأصولي» من جهة أخرى - أو بالأحرى استعادة من الآخر للمهمة الأصلية والرئيسية التي رأينا الأول منهما يقوم بها. فنحن لا نزال نذكر (تبعاً لما أفدناه في الفصل الثاني) نشاط العقل، في علم الكلام، في توضيح معاني «النجاة» و«الفرقة الناجية» واجتهاده في إقامة للتأريخ وتعيين الحدود التي تفصل بين «الهدى» و«قول الجماعة» من جانب أول، وبين «الضلال» و«آراء أهل الأهواء والبدع» من جانب ثان. وليس لنا أن نستعيد، مرة ثانية، ما سعينا إلى توضيحه في حينه، وإبان عرض أقوال الأشعرية في الهدى والحق والجماعة، من مظاهر الماثلة التي ترى الأشعرية

وجودها بين الدفاع عن الحق في مقابل الهوى والهدى في مقابل الضلال وبين الدفاع عن شرعية العقل في الوجود والمعرفة معاً وحقه في العمل والتشريع . ووفقاً لمنطق هذه المماثلة، وقد تبين صدقها وصح الدفاع عنها، فإنه يصح القول إن المتكلم الأشعري إذ يدافع عن العقل (ضداً على «الباطن» الذي لا يدرك كنهه سوى الإمام المعصوم)، ولذا ينافح عن «الاختيار والانتخاب»، في موضوع الإمامة العظمى، في مقابل الأخذ بالوصية والعهد في تولية الإمام فإن هذا المتكلم يمجّد صداه ومكمّله الطبيعي في الأصولي الأشعري إذ يحتاج للإجماع ويدافع عن سلطة «المجمعين»: ذلك أن الاجماع عند الغزالي، وأستاذه من قبله، وعند «القاضي» قبلهما معاً ليس شيئاً آخر سوى التعبير المباشر عن حضور العقل في الجماعة وتغلّغه فيها. والعقل يحضر في الجماعة، على هذا النحو، لسبب آخر يقره النقل ويؤكدّه في هذه المرة: ذلك أن العصمة تلزم الأمة متى اجتمعت على قول أو أجمعت على رأي. ومرة أخرى كذلك يتأكد الاختلاف والافتراق بين مقدمات القول الشيعي الباطني وبين مقدمات القول الأشعري (وقد أفلح في تمثيل وجهتي النظر السنية والاعتزالية معاً): فحيث لا تكون العصمة عند الشيعة إلا للمعلم المعصوم وحده فإنها، عند خصومهم، تصبح حقاً من حقوق الجماعة. ولا ضير أنه عند هذا القدر من القول يصبح في الإمكان أن نصير إلى الاستنتاج التالي: إن الأصولي الأشعري، إذ ينتهي إلى تقرير الاجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه يأتي بعد الكتاب وبعد السنة، فهو يصيب هدفاً مزدوجاً ويحقق نتيجة مضاعفة. فأما الهدف المزدوج فأحد وجهيه تأكيد ما تقرر في مجال الكلام من حق الجماعة ومطابقتها للعقل وأحكامه أو مطابقة العقل لقول الجماعة واعتقادها، ووجهه الثاني تأكيد شرعية العقل تأكيداً يأتي من النقل أو يدعمه النقل. وأما النتيجة المضاعفة فتقديم الصورة الأخيرة لحق «الجماعة» في الوجود والعمل وشرعيتها شرعية تدعمها العصمة الملازمة لها وتدافع عنها في الوقت ذاته ثم إنها، وهذا هو الكسب الثاني، تأكيد ظفر العقل وانتصاره ومن ثم القول بسلطته وسلطانه.

ولكن، أياً كان شأن هذا الظفر الذي يعلن الأصولي الأشعري تسجيله

لحساب العقل وصالحه في هذا التشريع للإجماع والتقيد لأصوله وضوابطه، فإن سلطان العقل لا يبلغ مداه الأقصى إلا حين يخطط لتحصيل المزيد من الرفع والخطوة في هذه المسيرة المضنية التي يقطعها في أصول الفقه. وذلك لا يكون له إلا حين يصبح العقل ذاته مستقلاً، أو يكاد، أصلاً رابعاً من أصول الفقه. وهذا الأصل الرابع هو ما يكون في مسمى القياس تارة وما يظهر في مباشرة القياس ذاته وقد سمي اجتهاداً حيناً ودعي تعليلاً (أو طلباً للعلة) حيناً آخر: ففي هذه كلها يصول العقل ويجول وعليه يكون المعول في إيجاد ما تعذر من أجوبة تركها النص وأغفلها أهل الإجماع أو سكتوا عنها، أو كان من «النوازل» التي لم تحدث قبل زمان وقوعها واحتاجت الأمة فيها إلى «فتاوى» تير الطريق وتوضح السبيل. وهذه الخطوة والرفع التي يطالب العقل بها (أو هو ينالها أو ينتزعها) في القول بالقياس والعمل بمستلزماته الأخرى (الاجتهاد، التعليل، الترجيح . . .) إنما تجد ينابيعها ومصادر قوتها في تضاعيف التقعيد للأصول الثلاثة الأولى: في قراءة القرآن قراءة تنشد الفهم عن الله وتتوخى استخلاص أصول الأدلة وكلياتها. وفي قراءة السنة، والتقيد لأحكام الخبر وقواعده. وأخيراً في قراءة «خطاب الجماعة» (أو الإجماع) وتأسيس أصوله والانصات إلى درسه ونتائجه في الوقت ذاته. وإذا شئنا أن نقع على هذا المعنى ونكشف عن هذه الغاية فإنه سيكون علينا الآن أن ننظر إلى موضوع أصول الفقه ونجال عمله نظرة مختلفة عن النظرة الاعتيادية، بل ولربما كانت مخالفة لها بعض الشيء.

فأما النظرة الاعتيادية إلى موضوع أصول الفقه ومجال عمله فنقصد بها تلك التي تنظر إلى «الأصول» من حيث محتواها ومادتها، أي تلك التي تكون تبييناً للبيان وإبانة عن القصد في قول الشرع وأوامره ونواهيه، وفي فعل الشارع وسكوته، وفي فعل «الجماعة» متى أجمعت. وأما النظرة المختلفة (أو المخالفة) فهي تلك التي تهدف الكشف عن الفعل المعرفي الذي يؤسس أصول الفقه ذاتها. هي تلك التي تتوخى إذن رصد عمل العقل وفاعليته أثناء تأسيس الأصول وحين التقعيد لقواعدها. ونحن نعتقد أننا في غنى عن توضيح كيفية الحضور الفاعل للعقل في كل المباحث العديدة، والدقيقة والمتشابكة، التي عرضت لنا في فقرات الفصل وأقسامه. ولا نرى لنا حاجة إلى تعداد تلك

المباحث كرة أخرى ولكننا نقول، اجمالاً وتلخيصاً، إنها تتعلق بعالم المنقول في معناه الشامل: المنقول بحسبانه ينشطر شطرين اثنين أحدهما الدين ومباحثه، وآخرهما اللغة وما يرجع إليها. والعقل، في الممارسة الأصولية، يجتهد في الإبانة عن نفسه في كل تلك المباحث المتعددة والمتنوعة، والعقل الأشعري، تخصيصاً، يسعى إلى أن يتنفس في عالم المنقول ذاته ويحيا فيه ويعمل في مجاله كما سعينا إلى التنبيه على ذلك.

ولو أنا الآن سعينا إلى النظر إلى عمل العقل، أثناء فعل تشييد أصول الفقه وطلبنا مغزى الفعل المؤسس ذاته - وبالتالي لو أنا نظرنا الآن إلى تلك المباحث، جملة، وحاكمنا ما يحدث فيها اجمالاً لأدركنا أننا أمام فعل معرفي جبار ونشاط فكري ابداعي من المستوى العالي جداً. فنحن في الحقيقة في مجال معرفي تلتقي فيه بمجمل العلوم العربية «البيانية»، ونحن أمام حقل ثقافي تجتمع عنده جملة المعارف التي تؤسس النظام المعرفي الأشعري، (على نحو ما حاولنا رصده في الفصل الأول)، أو لنقل في عبارة جامعة شاملة: نحن أمام ما يعين بنية «الابستمي الأشعري» ويحدد مكوناتها وأبعادها حيث يستعاد الجهد المبذول في تأصيل أصول الدين ويوظف بكيفية ناجعة تطال جملة العلوم العقلية والعقلية معاً. والحق أنا لو فحصنا دور العقل، وهو يتنقل في مجالات العلوم الدينية التي تكون مادة أصول الفقه (ومباحث اللفظ والبناء اللغوي في صلتها بالمعاني الشرعية في مقدماتها)، لتبين لنا فعل موحد كبير يقوم به العقل، فعل يقوم في عمل الجمع والضم بغية الوصول نحو نتاج جديد تام التكوين: جمع العلوم العربية «البيانية» وضمها إلى بعضها في وحدة شاملة يصير بها النقل، بشرطه، إلى وحدة تامة ويبلغ معها الانسجام والتآلف بين العقل والنقل مداه الأقصى.

يظهر عمل الجمع والضم هذا في مجال النقل بحسبانه لغة (تتقرر توقيفاً بطبيعة الحال)، ثم في مجال النقل بحسبانه شريعة ترجع كلها إلى قول الشرع وتقريره. ولو أنا أمعنا النظر ودققنا الملاحظة في حقيقة هذه المباحث اللغوية والدينية، الشديدة التشابك والتقاطع، لأدركنا أن ما يقوم به الأصولي يتجاوز مجال التشريع لأصول الأدلة الشرعية ولوجدنا أنه يرقى، حقيقة وفعلًا، إلى مستوى التشريع للحقل المعرفي العربي الاسلامي. لقد أصاب الحق قول القائل

إن أصول الفقه «على طريقتها الخاصة بها وداخل اطارها الالبيستي الخاص بها قد كانت ملازمة لما غمارسه اليوم تحت اسم الالبيستيمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة»⁽⁶⁹⁾. ولو اعترض علينا بأن هذا نوع من «الاسقاط المعرفي» نقسر به بناء معرفياً مخالفاً لنا على الاستجابة لمعارفنا العقلية الحديثة والتأقلم مع رؤانا وأفواقنا اليوم، لقلنا بأن هذا الحكم لم يكن حكم المحدثين بمفردهم بل إنه كان حكم القدماء كذلك. لقد حكموا بقول مماثل وهم يقارنون بين ما قام به أرسطو، بالنسبة إلى المنطق، وما حققه الشافعي بالنسبة إلى أصول الفقه⁽⁷⁰⁾ وأدركوا أنه كان لا بد لمن كان يريد أن يشرع لـ «علم الشرع» أن يكون مشرعاً لـ «علم العقل»، لمبادئ المعرفة ووكلياتها وأن يكون بذلك مشرعاً للعقل العربي الاسلامي. وما قام به الشافعي دون أن يدرك ذلك (أو أن الأمر كاد أن يكون كذلك) هو ما سيسير عليه كل من سيبدلي بعده بدلوه في أصول الفقه ويصنف في مباحثه جملة أو يخوض في بعض من أبوابه وموضوعاته دون البعض الآخر.

ولعل القارئ ينتظر منا، أن نقوم بطرح السؤال التالي: وما القول في الأصوليين الأشاعرة؟ هل كان فهم اضافة واغناء في مجال التشريع المزدوج هذا: التشريع للعقل العربي الاسلامي من وجه والتشريع لأصول أدلة الأحكام من وجه آخر؟ ولا شك أن السؤال ليس وجيهاً فحسب ووارداً بالنسبة لدراسة موضوعها الأشعرية ولكنه منطقي وطبيعي كذلك. ولا شك أن الذي ينشغل بمصنفات أصول الفقه وعاشرها بعض الوقت لا يجد حرجاً ولا عسراً في التأكيد

M. Arkoun - le concept de raison islamique... précité.

(69)

وانظر أيضاً، في التماس قول مماثل:

محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي - دار الطليعة، 1984، بيروت (ص 100).

(70) يقول الفخر الرازي في كتاب «مناقب الشافعي»:

«واعلم أن نسبة الشافعي إلى أصول الفقه كنسبة أرسططاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض (...) الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضي الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي رحمة الله عليه أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل».

أورده الجابري في كتابه المذكور أعلاه (ص 113-114)

على ما تم على أيادي القاضي الباقلاني ثم الجويني فالغزالي من اضافات وما حدث عند الأملدي في «أحكامه» من تدقيق وتوضيح في مجال أصول الفقه (في مستوى العرض والشرح). ولكننا، متى عدنا فانتبهنا إلى ما رسمناه لأنفسنا من غاية في البحث وحددناه لها من قصد يقوم في استصفاء «مكونات الخطاب» وضوابطه دون الخوض في ثنايا المذهب ذاته فإننا نرى في السؤال ما يخرج بنا عن القصد ويحيد بنا عن الهدف المرسوم. فلا نرى إذن أنا مطالبون بإبراز قيمة ما أتت به الأشعرية في ميدان أصول الفقه، ولا أنا مدعوون إلى طرح ما حملته مؤلفاتها الكبيرة على محك الدرس والمقارنة - وإنما نرى أنه يكفي منا التنبيه ويحتمل بنا الاكتفاء بالإشارة الواصفة دون الخوض في حديث الموازنة والمفاضلة. ولكن هذه الاشارات لا تكفي إلا بالنظر إلى المكمل الضروري لما عرضنا له وبالوقوف عند الشق الثاني اللازم معرفته لطالب الأصول وذلك دور الفصل المقبل حيث يكون لنا أن نرقب، عن كثب، نجاحات العقل الأشعري وصعوباته.

الفصل السادس

الاجتهاد والتعليل

«قال: فما القياس، أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟
قلت: هما اسمان لمعنى واحد».

الشافعي - الرسالة

«العلة هي العلامة، وانما العلامة جملة الأوصاف
والإضافات».

الغزالي - المستصفى

يقول الجويني، في مقدمة كتاب القياس من كتب «البرهان»، إن «نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الاجماع معدودة ماثورة. فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الأحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة خبر الأحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها»⁽¹⁾. فإن تكن النصوص محصورة ومواقع الاجماع معدودة وما يتوقع حدوثه من الوقائع لا نهاية له فإن ذلك يسلم، حتماً، إلى نتيجة لا مهرب منها ويجعل العقل أمام مسؤولية لا سبيل له إلى الانفكاك منها. فأما النتيجة فهي أنه لا بد من ملء الفراغ وسد الثلم عن الشريعة: فإما اجتهاد في مماثلة التوازل الطارئة، مما لا يحكم فيه نص جلي أو

(1) الجويني - البرهان في أصول الفقه... (سبقت الإشارة إليه) - الجزء الثاني - ص 743.

يحمل عليه فحوى قول أو يدل عليه فعل من الشارع أو سكوت منه عنه ومما لم يعرف من «المجمعين» اجماع عليه، بالوقائع السالفة المعلومة ورد المجهول فيها إلى معلوم سبق بيانه وتوضيحه وإما حكم ضمني بأن ما يفيض به الواقع وما تحمل به أحوال المخلوقين هو مما يدق عن الشريعة وينبوع مداركها - وهذا ما لا يسع مسلماً أن يحكم به. وأما المسؤولية التي تجابه العقل، فلا ينفك عن حملها، فهي الانتقال من موقف «القارئ»، الذي يجهد ذاته في قراءة نصوص الشرع وإدراك مظان الاجماع ومواطنه ويسعى إلى «الفهم عن الله» ويعمل، بالتالي، على استنباط التشريعات من أدلة الأحكام والتحول إلى موقف الناظر الذي يقوم هو ذاته بعمل التشريع. وإذن فإن ما ينتج عن قول إمام الحرمين، بل وما يصير إليه الأصوليون من السّنة والمعتزلة جميعاً، هو القول بوجوب اعتبار العقل أصلاً رابعاً من أصول أدلة الأحكام الشرعية: يوضح ما سكت عنه النص (بالقول والفعل، والتأسي، والإفادة من جهة الفحوى والمضمون) واحتجب فيه الاجماع، بسبب انعدام النازلة واختلاف الواقعة لتجدد الأحوال، وهو الانتهاء بالعقل، في خاتمة المطاف، إلى التصدي لا إلى تبين البيان فحسب بل إلى القيام بالدفاع عن الشريعة والإبانة عن مقاصدها الخفية، وذلك هو معنى الاجتهاد على ما سنرى. ولكن هذا النعت مضمون به في الواقع فليس يطلق «إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع. فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد»⁽²⁾. والسؤال يصبح الآن هو معرفة الكيفية التي يجهد العقل الأصولي بها نفسه فينصب ويتعب في سبيل استخلاص الحكم المناسب لما كان «نازلة» لم يسبق فيها قول بنص أو دلالة ولا ثبت فيها اجماع. والأصوليون يجيبون، مباشرة، بأن لطريق الاجتهاد هذا وصف معلوم هو «القياس». ثم إن سؤالنا هذا يصبح متعلقاً بالقياس: ما القياس؟ وما معناه؟ وما طرقه وأساليبه؟ وما الفرق في القياس بين ما يصنعه الأصوليون وما يقوم به المناطقة إذ يقيسون؟ وهل من شيء، أو أشياء، تميز أولئك عن هؤلاء، ثم ما نتيجة ذلك كله في تأسيس أصول الفقه؟ وأخيراً: إذا كان القياس، على أي نحو فهمناه، يتخذ مشروعيته من القول بوجود رابطة ما أو علاقة ما بين حد أول، هو المقيس

(2) الغزالي - المستصفى... (سبق ذكره). ص 395.

عليه، وحد ثان، هو المقيس، وبالتالي يحكم بوجود علة لأجلها يكون القياس ويصح، وهذا من جهة أولى. وإذا كان العقل الأشعري ييدي كل ما نعلم من تحفظ وتردد في شأن العلة والتعليل أنا ويقطع، أحياناً كثيرة، بانعدام التعليل العقلي وتعذر الوقوع على التعليل الشرعي فكيف يصار إلى القول بالعلة والتعليل إذن؟ وهذا من جهة ثانية.

في محاولة الإجابة عن الأسئلة، أعلاه، المتعلقة بالقياس من جانب أول وفي سعيها إلى توضيح طرفي المسألة الأخرى التي ترجع إلى العمل الأصولي في طرق العلة والتعليل من جانب ثانٍ ومن الأمرين نقرب من إدراك أفضل لعمل العقل الأشعري وقد بلغ مداه الأقصى في فعل التأسيس: تأسيس أصول الشريعة بعد تقرير أصول العقيدة. وتعبير آخر فلا بد لنا من جملة وقفات نتبين بها القياس من الوجهة «التقنية» المحض، ثم لا مندوحة لنا من التماس الدلالة الميتافيزيقية لعمل التعليل ومعنى العلة في الخطاب الأشعري الأصولي. فإذا حصل لنا ذلك أمكننا، في سهولة نسبية، أن نحصل معنى «الرأي» وندرك حقيقة «الاجتهاد»، وبالتالي بلغنا مع العقل الأشعري غاية رحلته في عمل التأسيس للمعرفة الأصولية فوقنا عند منتهى نظره وغاية استطاعته وتبيننا، مع ذلك، مناحي ضعفه واضطرابه.

* * *

فما القياس أولاً؟

يرى أبو حامد أن «العبرة المعرفة للمقصد المطلوب» هي أن نقول عنه إنه «عبرة عن إثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علة الحكم». ثم إنه يستطرد مفيداً قوله السابق: «وإن أردت عبارة محترزة عن الاعتراضات التي تهدف الحدود لأمثالها في عبارة المتكلمين وأرباب الصناعات في الحدود قلت: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم»⁽³⁾. وفي هذا القول الأخير تنبيه على أمرين اثنين

(3) الغزالي.. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.. تحقيق حمد الكبيسي.. منشورات ديوان الأوقاف، 1971، بغداد. ص 18.

نذكرهما مباشرة. الأمر الأول منها هو أن القياس يرد في عبارات ثلاث لا بد من إدراك وجوه التباين والاختلاف بينها. إذ هناك عبارة المتكلمين من جهة أولى، وهذه يجعلها المبدأ الذي يقضي بلزوم «رد الغائب إلى الشاهد». وهناك عبارة «أرباب الصناعات»، والمقصود بهم المناطق والفلاسفة، ولهم في القياس وأشكاله وصوره أقوال يتميزون بها عن المتكلمين والأصوليين جميعاً. وأخيراً فإن هناك القياس في عبارة أصحاب أصول الفقه، والأمر الثاني يقصد به الغزالي التذكير بأحد مواطن الخلاف المذهبي بين «الأصحاب» والمعتزلة، وإن كانت أمور عديدة تجمع بينهم في مسألة القياس (وأخصها القول به حجة على منكره كما سنرى) وموطن الخلاف هو القول في «الشيء». وهذا التذكير يرد في كلام صريح في كتابه الآخر والأهم في الأصول وهو «المستصفى» بطبيعة الأمر. فبعد أن يقول عن القياس إنه «حل معلوم على معلوم...» وأنه «لا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم» وأنه «ليس من شرط الفرع والأصل كونها موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي» يوضح مستتجاً: «فلذلك لم نقل حمل شيء على شيء لأن المعدوم ليس بشيء عندنا»⁽⁴⁾ فهو يسعى بالأمرين إلى التنبيه على خاصية القياس عند الأصوليين من جهة أولى، وإلى الإبانة، منذ الوهلة الأولى، عن القول الأشعري فيه - ولنا عند كل منها وقفات وتنبهات في هذا الفصل.

فإذا رجعنا إلى «العبارة المعرفة للمقصد» فإننا نجد أنه «لا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم» وذلك ما كان صاحب «المعتمد» يقول به قبل ذلك حيث أن القياس هو «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد»⁽⁵⁾. فها هنا أيضاً أربعة حدود هي: الأصل، الفرع، والعلة والحكم. فأما ذكر المجتهد والاشتباه فلنرجئهما إلى حين، إذ نعرض لكل منهما في سياقه المناسب. وأما الآن فلتتوقف، موجزين، عند كل من الحدود الأربعة بغية الإلمام بالوجه «التقني» لمكونات القياس وأركانه ولننظر فيها حسب الترتيب التالي: الأصل أولاً، فالفرع ثانياً، ثم الحكم ثالثاً، فالعلة رابعاً وأخيراً.

(4) الغزالي.. المستصفى... ص 394.

(5) أبو الحسين البصري.. المعتمد في أصول الفقه.. (سبق ذكره). الجزء الثاني. ص 697.

1- الأصل، وهو المقيس عليه في عمل القياس. والأصوليون يتوسعون في القول فيه فيجعلون له شروطاً عديدة يجعلها الغزالي عشرة فيفصل فيها ويسهب القول في «شفاء الغليل»، ويجمعها في ثمانية ويوجز القول فيها في «المستصفي». ومن هذه الأخيرة نستقي، بدورنا، بعضاً منها من أجل الاستشهاد والتمثيل.

يبدو أن أخص شروط الأصل وأهمها، وما يتدى به الأصوليون جميعاً، هو الانتباه إلى أن «يكون حكم الأصل ثابتاً، فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم يتضح به الناظر والمناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته» فلا يطلب حصول الحكم في الفرع وثبوته فيه إلا متى كان حاصلًا وثابتاً في الأصل فهو لا يخرج منه. ثم إن هناك شرطاً ثانياً، أولياً وهاماً معاً، وهو مراعاة القائس «أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً». ولربما كان ذكر هذا الشرط مجرد تذكير بالقاعدة الذهبية التي تقضي بأن السمع مصدر الأحكام، ويأنه لا شرع قبل ورود السمع، وبالتالي فلا مدخل للعقل في الأوامر والنواهي الشرعية، من جهة مضمونها ومحتواها. وقد نذكر أيضاً قولاً ثالثاً وأخيراً. هو اشتراط الأصولي «أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع»⁽⁶⁾ فلا معنى لاعتبارنا أصلاً ما كان في ذاته فرعاً لأصل آخر إذ القائس يفتح أبواباً من الجدل ويبعد بالقياس عن المعنى الذي يطلبه وهو اثبات أن العلة الموجودة في الأصل تجرى على الفرع وتسري فيها.

2- الفرع، وهو المقيس، في عمل القياس. وصاحب «المستصفي» يورد في الفرع شروطاً خمسة تنتفي منها ثلاثة وهي. قوله أولاً: «أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، فإن تعدى الحكم فرع تعدى العلة. فإن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم». وقد يصح منا القول كذلك إن هذا الشرط الأول عكس للشرط الأول المشروط في الأصل وهو لزوم ثبوت حكم الأصل واستقراره. وثاني الشروط الثلاثة التي نذكر هي قول الأصولي وجوب عدم تقدم «الفرع في الثبوت على الأصل»، فلو تقدم لكان أصلاً بدوره ولا

(6) الغزالي.. المستصفي.. ص 453-454.

يحمل أصل على أصل، بل ولا معنى لعملية القياس كلها متى حاولنا ذلك. وآخر ما نتقيه من بين شروط الأصولي الخمسة هو قوله مشروطاً: «أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نص له»⁽⁷⁾ إذ واضح أن هذا الفعل يبطل معنى القياس وعمله إذ لا قياس مع وجود النص حسب القاعدة الأصولية الصريحة.

3- الحكم، وشرطه عند الأصولي وحيد وهو «أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم»⁽⁸⁾. وليس من شأننا أن ننظر، في هذا المقام من القول، في بيانات الأصولي وشروحه فذلك دخول في الاجتهاد والتعليل ومطلبنا الآن، كما أشرنا إليه أعلاه، هو محض إدراك الوجه «التقني» للقياس وتصوره.

4- العلة: هي ما يقصده الأصولي بالقول، في حده للقياس، إنها «الأمر الجامع». فهي ما به يصح القياس ويدرك أن ما في الفرع المقيس هو إجراء وسريان لما في الأصل المقيس عليه. والقول في العلة «يتشعب ويتفرع من وجه أول، ثم إنه يجاوز الدائرة التقنية» في الكلام في القياس ليصبح اجتهاداً وممارسة للاجتهاد، من حيث أن ذكر العلة هو «تعليل»، أي إجهاد للعقل وبحث عن المعاني الخفية الكامنة من وجه ثان. ولكننا، وإلى حين الرجوع إلى المسألة كلها بعد حين، ننشد العلة من حيث الشكل والصورة وذلك يكون لنا بإيراد جملة تحديدات ومقارنات.

أول ما يبتدأ به هو القول أن بين العلة، في عبارة المناطقة والمتكلمين، والعلة، في عبارة الفقهاء والأصوليين، اختلافاً بيناً. فإن العلة عند الأولين عقلية وعند الآخرين شرعية بمعنى أن العقل هو مصدر التعليل عند المناطقة والمتكلمين، في حين أن الشرع هو مصدر التعليل عند الأصوليين. وكتوضيح لهذه النقطة يكفي أن نذكر مسألة ترجع، في حقيقتها إلى الركن الثالث من أركان القياس (= الحكم)، ويمكن أن تعد من معانيه. والمسألة هي أن الأحكام، أحكام التحريم والتحليل وما إليها، لا تتعلق بالأعيان ولكنها تتعلق

(7) المرجع السابق.. ص 458-457.

(8) المرجع السابق.. ص 459.

بأفعال المكلفين. وليس من اللازم في شيء أن يخوض المرء ثانية، في أمر الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الحسن والقيح لكي يفهم ذلك، فأهل العدل والتوحيد أنفسهم يجمعون على أن الأصل في الحظر والإباحة هو حكم الشرع، مع قولهم إن الشرع يُحِلُّ الأشياء ويحرمها لما تشتمل عليه من حسن وقيح ذاتين، ولا تعارض في ذلك. وأبو الحسين البصري المعتزلي يقطع في المسألة بقوله صريح في قوله في العلة الشرعية: «فأما العلة الشرعية فأحكامها شرعية لم تثبت بالعوادات فتعلم علتها بكيفية ثبوتها في العادة»⁽⁹⁾. وإنما العلة الشرعية (أو الفقهية، فالقول واحد) هي كما كتب الغزالي «علامة وأمرة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة نصب الشرع إياها علامة»⁽¹⁰⁾. فأما العلامة ذاتها فهي، كما يكتب هو أيضاً، جملة «الأوصاف والاضافات» التي تحيط بالفرع المقيس وتوجب سريان علة الأصل فيه. وأما الأمانة، في معناها الأصولي تمييزاً له عن قول المتكلمة، فنجد أفضل شرح وبيان لها عند صاحب «المعتمد في أصول الفقه» - ومن كلامه نقبس العبارات التالية:

«الأمانة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن، وبذلك تتميز من الدلالة. والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله «أمانة»، عقلياً كان أو شرعياً. والفقهاء يسمون الأمانات الشرعية، كالقياس وخبر الواحد، «أدلة» ولا يسمون الأمانات العقلية أدلة كالأمانة على القبلة (...). والأمانة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمانة إلى سمع وهي ضربان: أحدهما الحكم المتعلق بها عقلي والآخر سمعي (...). وأما الأمانة السمعية فهي التي يُفتقر في كونها أمانة إلى سمع ولا يخلو حكمها إما أن يكون سمعياً أو عقلياً»⁽¹¹⁾.

والأصولي المعتزلي يرسم في هذا النص ما سيسير عليه، من بعده، الأصولي الأشعري في «شفاء الغليل» من ضرورة التفرقة بين عبارات المتكلمة وعبارات الأصوليين في «الألفاظ المشتركة» بينهم والتي لا تفيد نفس الدلالة وهي، في

(9) البصري - المعتمد في أصول الفقه. (سبق ذكره) .. الجزء الثاني. ص 477.

(10) الغزالي - المستصفى .. ص 426.

(11) البصري - المعتمد في أصول الفقه. .. ص 690-694.

العلة وما يتعلق بها، ألفاظ الدليل والعلامة والأمانة. ثم إن النص يوجهنا، من طريق خفي، إلى وجوب التمييز بين ما يفيد الظن، وإن كان الظن فيه نظراً صحيحاً. (وهذا شأن «الأمانة» في عبارة الأصوليين) وما كان مفيداً للقطع (وهذا شأن الدليل أو الأمانة العقلية عند المتكلمة) وذلك ما سينقله إلى درجة أعلى من الوضوح والتصريح في القول إمام الحرمين من بعده إذ يقول: «ما يسمى علة سمعية فهي أمانة في مسلك الظن، وحققها أن تقابل بالأدلة العقلية»⁽¹²⁾. فالعلة السمعية هي الأمانة ذاتها لأنها لا تدل عن تلقاء ذاتها خلافاً للدليل العقلي الذي يدل لذاته عن وجه أول، وتثبت وتستمر وإن انتفى المدلول وزال. ولذلك كان «الظن» من صفات الأولى، وكان «القطع» من صفات الثانية. ولكن ما القول في نفي الأشعرية للعلة؟ وما القول في قول الجويني ذاته (في نفس الكتاب)، انه «لا علة ولا معلول عندنا»؟⁽¹³⁾ كيف يجتمع القولان في نظر واحد؟ لا نسكت عن الجواب، وإنما نرجئه إلى حين استكمال عناصر جديدة أخرى واستيفاء القول في العلة ومتعلقاتها أولاً، ثم استصفاء القول في معنى القياس الشرعي أو الأصولي والإبانة عن جوانب افتراقه عن قياس المناطقة ومخالفته له.

يلزمنا، من أجل استيفاء القول في العلة في جوانبها «التقنية» الأصولية، أن نرقب الكيفية التي يطمئن بها الأصولي إلى صحة علة شرعية ما ويستدل على صحتها. والغزالي يعين «في طريق اثبات علة الأصل» طرقاً يراها صحيحة وأخرى يرى أنها فاسدة. فأما المسالك الفاسدة، وقد تلتبس على الأصوليين أحياناً، فثلاثة: «الأول أن نقول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها. وهذا فاسد، لأنه إن سلم عنه فإنما سلم عن مفسد واحد وربما لا يسلم عن مفسد آخر». بل لا يكفي في الصحة التدليل على انتفاء الفساد، وهذا أمر يشرحه ما رأيناه من شرط أول في الأصل وهو ثبوته وكونه أولاً، ثم هو لزوم حصوله من

(12) الجويني.. البرهان.. (سبق ذكره). الجزء الثاني. ص 843.

(13) الجويني.. البرهان.. (سبق ذكره). الجزء الأول. ص 130.

جهة السمع . وهكذا فإنه لا علاقة لهذا المسلك بالمبدأ الذي يقضي بأن الأصل في الأشياء الإباحة أو القول باستصحاب العقل إلى حين ورود النص . لا بد بالتالي في العلة من انتهاضها في الأصل حجة كاملة .

كذلك يفسد المسلك الثاني الذي يقضي ، في العلة ، بالاستدلال «على صحتها باطرادها وجرياتها في حكمها ، وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد هو النقض . فهو كقول القائل : زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل ، والحق أنه لا يعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلاً بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل . فكذلك الصحة والفساد» . وقد يتضح قول الغزالي أكثر إن نحن حملنا كلامه محمل وجوب الأمانة ثم جعلنا نصب أعيننا المبدأ القاضي بأن العلة الشرعية لا تدل بذاتها بل بنصب الشرع إياها دليلاً ، أي متى تذكرنا أن الدليل هو العلامة ، هي بالإضافة التي يأتي بها حكم الشرع وفي انتظار ورود الإضافة فلا غم لك إلا التوقف .

ومن نفس الطريق يفسد المسلك الثالث والأخير المتعلق بالطرد والعكس : «وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة» . وتوضيح المسألة نجده في مثال الخمر : فللخمر رائحة مخصوصة وليست هي علة التحريم وإنما هي مقترنة بها فحسب . لذلك فإن نقص الشدة في الرائحة لا يؤدي إلى التحليل «فزيادة العكس لا تؤثر ، لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ، ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعللة كالرائحة أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة أو شرطاً من شروطها ، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها»⁽¹⁴⁾ . نعم ، هناك الاجتهاد وطريق المجتهد ، ولكن لكل منها قيوداً وشروطاً فلا يصيب المجتهد إلا باجتماعها - وتلك ، على أي ، مسألة أخرى .

وأما ما كان من الطرق الصحيحة في إثبات العلة فإن منها ما يرجع إلى الأدلة

(14) الغزالي .. المستصفى ... 441-442 .

النقلية، ومنها ما يعود إلى حكم الاجماع، ومنها أخيراً ما يحصل من طريق صحيح النظر والاستدلال. وعن الأدلة النقلية يقول أبو حامد أن ذلك الإثبات «إنما يستفاد من صريح النطق، أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب»⁽¹⁵⁾. والصريح هو ورود التعليل بصريح القول والعبارة مثل قوله تعالى ﴿وَكَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: 7) وكذا كل قول يرقى إلى ما كان في رتبة «البيان الأول» أو الكامل في قسمة الشافعي لأقسام البيان»⁽¹⁶⁾. والتنبيه والإيماء على العلة هو مثل قوله تعالى، في تعليل تحريم الخمر، «لأنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء» (المائدة: 91) أو قوله عليه السلام، في تعليل عدم تنجيس الهرة في مقابل الحكم بنجاسة الكلب، «أنها من الطوافين عليكم والطوافات». وأما التنبيه على الأسباب أخيراً فهو تعليق الأحكام بصيغة الشرط والجزاء، أو بحرف الفاء الذي يفيد التسيب. ومثال ذلك تعليقه تملك الأرض الموات بشرط الإحياء»⁽¹⁷⁾.

فأما القسم الثاني فخلاصته هي قول الجويني إن «مستند وجوب العمل بالقياس الاجماع»⁽¹⁸⁾ بمعنى أن القائس يقيس على ما أجمع عليه أهل الاجماع و«مثاله قولهم إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح، فإن العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الأخوة وهو المؤثر بالاتفاق»⁽¹⁹⁾.

وأما القسم الثالث من أقسام الطرق الصحيحة فالغزالي يأتي فيه بأنواع من «طرق العلة وإثبات العلة بالاستنباط» نقف منها على نوعين: «النوع الأول: السبر والتقسيم، وهو دليل صحيح، وذلك بأن تقول هذا الحكم معلل ولا علة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فتعين الآخر» (...). والنوع الثاني من الاستنباط: اثبات العلة اثبات مناسبتها للحكم (...). ومثاله قولنا حرمت

(15) الغزالي - المستصفى ...

(16) الشافعي - الرسالة ... (سبق ذكره). ص 26-40.

(17) الغزالي - المستصفى ... ص 432. وانظر أيضاً في (مثال إحياء الموات نفسه). الغزالي -

شفاء الغليل ... (سبق ذكره). ص 27-28.

(18) الجويني - البرهان ... الجزء الثاني. ص 763.

(19) الغزالي - المستصفى ... ص 433.

الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب لا كقولنا حرمت لأنها تقذف بالزبد أو لأنها تحفظ في البدن فإن ذلك غير مناسب»⁽²⁰⁾.

* * *

يحصي صاحب «البرهان» أربعة أصناف من الأقيسة ومراتبها نلخصها، موجزين، في السطور التالية:

1- «قالوا: أولها الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى والتنبيه المعلوم، كالحاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهي عن التأفيف، فهذا في الدرجة العليا من الوضوح». وإمام الحرمين يعود هنا، من طريق خفي، إلى المثال الشهير الذي يرجع إليه الأصوليون جميعاً. فإذا قال في القرآن ﴿ولا تقل لها أف﴾ فإن ذلك يعني أنه قد نهى عما كان أكثر من التأفيف مثل الضرب والشم ووجوه الإهانة. والقاعدة هنا هي أنه ما حرم قليله فكثيره حرام.

2- «ما نص الشارع على تعليقه على وجه لا يتطرق التفصيل والتأويل إليه أصلاً». . . . فمن ألحق بالعلة المنصوصة المسكوت عنه بالمنطوق به، كان قياساً.

3- «الحاقك الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه، وإن لم تستنبط علة لمورد النص».

4- «قياس المعنى: وهو أن يثبت حكم في أصل فيستنبط له المستنبط معنى ويثبته بمسلك من المسالك التي قدمنا (. . .) وهذا القسم هو الباب الأعظم في أقيسة الشرع»⁽²¹⁾.

ثم إن أبا المعالي ينتقد هذه القسمة ويقترح أن «يجري الترتيب على خلاف ذلك»، ولكننا، إذ نتابعه، فإننا نجد لا يخرج عن هذه القسمة بدوره - بل إن القياس الأصولي، وإن ارتأى الأصوليون التعدد فيه، فإنه لا يخرج في الحقيقة

(20) الجويني - البرهان. الجزء الثاني. ص 878-879.

(21) الغزالي - المستصفى. . . ص 443-444.

عن «قياس الشبه» - وذلك ما أدركه وعبر عنه أبو حامد الغزالي في عبارات واضحة. يقول في «المستصفى» «فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه فهو إذا يشبهه» (..). ولعل أقيسة الفقهاء ترجع إليها (= قياس الشبه)⁽²²⁾.

هذه مراتب الأقيسة، في قول الأصوليين، وهذا معنى قياس الشبه عندهم على نحو ما يرى الغزالي، في خاتمة المطاف، أن الأقيسة الشرعية كلها ترد إليها. فما القول فيها متى قابلناها بقياسات المناطق وعارضنا عبارة كل من الفريقين؟ بل وما قول المناطق (ومبحث القياس يستغرق منهم وقتاً وهم يذلون فيه جهداً عظيماً) في قياس «لشبه»، ومراتبه؟

نطلب الإجابة عن هذه الأسئلة عند أبي حامد الغزالي، وسعينا إليه، في هذا المقام من المرض، سعي إلى معلم التزم بتأليف كتاب الغرض منه هو «تفهيم طرق الفكر والنظر وتدوير مسالك الأقيسة والعبر»⁽²³⁾. وطبيعي أن صاحب «تهافت الفلاسفة» ومؤلف «المستصفى من علم الأصول» لا يقدر على الانسلاخ من أشعريته، من جهة أولى، ولا على التنكر لعمل الأصولي وعبارته، من جهة ثانية. ولكن وجه «المعلم» المرشد إلى التمييز بين «فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيم» على مذهب المناطق مع المقارنة بين أمثلة الفقهاء وأمثلة المناطق هو من نطلب الآن.

1 - يعلمنا صاحب «معيار العلم في فن المنطق» أن المعاني، متى تألفت إلى بعضها البعض وأصبحت «تركيباً خبيراً» يتطرق إليه الصدق والكذب، فهي تختلف في أربعة أصناف أو أن العبارة تكون في لغة أربعة رجال هم: النحوي، والمتكلم، والفقيه، والمنطقي. فأما عند النحاة فحدا التركيب يسميان مبتداً أو خبراً. وعند المتكلمين وصفاً وموصوفاً، وعند الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه. وعند المناطق، أخيراً، فالحد الأول من التركيب الخبري يسمى موضوعاً وحده

(22) الغزالي - معيار العلم في فن المنطق. دار الأندلس، 1978. بيروت. الصفحة 26.

(23) المرجع السابق.. ص 98.

الثاني محمولاً. فلنحتفظ بهذه القسمة الرباعية ولنسجل، فقط، أن أبا حامد يضيف إلى ما ذكره في «شفاء الغليل»، في أصناف العبارة، عبارة رابعة هي عبارة النحاة. وليكن هذا التمييز جزءاً أولاً ندونه من أجزاء أربعة.

2- والجزء الثاني يتعلق بالقياس المنطقي: حده أولاً، وأنواعه ثانياً. فاما حد القياس فهو أنه «قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عند لذاته قول آخر اضطراراً. وإذا أوردت القضايا في الحجة سميت عند ذلك مقدمات، وتسمى قضايا قبل الوضع كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم مطلوباً وبعد اللزوم نتيجة»⁽²⁴⁾. فالقياس قول مؤلف (= مركب) من مركبات هي القضايا، فهو إذن نظر في تركيب القضايا، مثلما أن القضية ذاتها نظر في تركيب المعاني. ولذلك عد القياس، عند المناطق، أحد أنواع الحجج، والحجج، عندهم ثلاثة: قياس، واستقراء، وتمثيل.

وأما أنواع القياس فأربعة، نوجز القول في كل نوع بمثل منطقي وآخر فقهي، وهي: الحملي، الشرطي المتصل، الشرطي المنفصل، قياس الخلف.

أ- القياس الحملي: «قد يسمى قياساً اقترانياً، وقد يسمى جزئياً وهو مركب من مقدمتين»، وفي كل مقدمة موضوع ومحمول. ومثاله المنطقي (أو الكلامي) قولك: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، ... فكل جسم محدث. ومثاله الفقهي قولك: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام؟ ... فكل مسكر حرام.

وشرط الصحة في هذا القياس هو أن يكون أحد الموضوعين أو المحمولين مشتركاً بين المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى ويسمى عند ذلك بالحد الأكبر.

ب- القياس الشرطي المتصل: «يتركب من مقادتين: احدهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط، والأخرى حلية واحدة هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها أو نقيضها ويقرن بها كلمة الاستثناء»

(24) المرجع السابق. ص 98-115.

ومثاله المنطقي (أو الكلامي) قولك: إن كان العالم حادثاً فله صانع، لكنه حادث، . . . فله صانع.

ومثاله الفقهي قول القائل: إن كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد الحل، لكنه صحيح، . . . فهو مفيد للحل.

وشرط الصحة فيه، حتى يكون القياس منتجاً، هو أن تكون المقدمة الثانية «استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى إما المقدم أو التالي».

ج - القياس الشرطي المنفصل: «وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون: السبر والتقسيم».

ومثاله المنطقي (أو الكلام مع الانتباه إلى أن المتكلمين يطلقون عليه: السبر والتقسيم) قولك:

العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم.

ومثاله الفقهي أشهر من أن يذكر «فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور».

وأما شرط الصحة فيه فهو أن يكون استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها انتاجاً لنقيض الأخرى.

د - قياس الخلف: «وصورته صورة القياس الحملي، ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً، وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف».

و يحتاج إليه في المناظرات خاصة إذ طريقه «أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، وتضيف إليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فيتبين أن ذلك لوجود كاذب في المقدمات» ومثاله المنطقي (أو الكلامي)، وإن كانوا يسمونه في الغالب بالبرهان الخلف هو قولك:

كل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفاً، والعالم أزلي، . . . فلا يكون مؤلفاً.

ومثاله الفقهي قول الفقيه: كل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحلة، والوتر فرض، . . . فلا يؤدي على الراحلة⁽²⁵⁾.

فإذا قارنا الآن بين ما يذكره رجل المنطق في القياس وبين ما نجده عند الأصولي لخرجنا بنتيجتين أوليتين نوجزهما كما يلي:

أ - لا فرق في تعريف القياس بين عبارة الأصوليين وقول المناطقة، إذ التعريفان يفيدان نفس المعنى. فلزوم جريان الأصل في الفرع عند الأصولي هو نفسه قول المنطقي بوجوب لزوم قول عن قول ثبت صحة قضاياه.

ب - العبارة واحدة في أقيسة ثلاث وتختلف في قياس واحد، هو القياس الشرطي المنفصل، في لغة المناطقة، وهو السبر والتقسيم في لغة الفقهاء والمتكلمين معاً. ولكن هذا الفرق في العبارة، في قياس واحد، كاف لإحداث فروق كبيرة بين لغة كل منهم. ذلك أن السبر والتقسيم هو مدار أغلب القياس والاستدلال عند المتكلمين والفقهاء معاً. وأما إذا عارضنا لوحة الأقيسة الأربعة، باللوحه السابقة عليها التي أوردناها نقلاً عن صاحب «البرهان» فإننا نلمس غياب غائب واحد وهو ما يسميه الأصوليون: «قياس الشبه».

وإذا غاب قياس الشبه، وهو ما «جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها» كما قال الغزالي، ثم افترقت العبارة في المعنى الذي يفيد «الشرطي المنفصل» فإن مظاهر الفروق تأخذ في الظهور والبروز. ولكننا نقترح متابعة استعراض لوحة الحجج، ولم يبق منها سوى نوعين وهما: التمثيل والاستقراء. فما قول مؤلف «معيان العلم» فيهما.

1 - التمثيل: «وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون رد

(25) المرجع السابق. . ص 119.

الغائب إلى الشاهد. ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكم إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما⁽²⁶⁾.

ومثاله في العقليات أن نقول: النبات والحيوان أجسام وحوادث، والسما جسم، . . . فالسما حادث. وشروط الصحة في التمثيل عسيرة فإن صورة قياسنا السابقة تظل غير سديدة «ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثاً لأنه جسم وأن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث، فإن ثبت ذلك فقد عرفت أن الحيوان حادث لأن الجسم حادث».

على أن «قياس الغائب على الشاهد» يفارق التمثيل المنطقي من وجوه، والأشاعة يتشددون في المعيار الذي يصح به رد الغائب إلى الشاهد، كما هو الشأن عند الغزالي، بل إن أبا المعالي الجويني يتردد فيه بين القول بوجوب «شرط أكيد: هو وجود الجامع العقلي»⁽²⁷⁾ وبين القطع بأن «بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له»⁽²⁸⁾. وعلى كل فالمسألة عويصة في النظام الفكري الأشعري فهي ترتبط بتصور «الأصحاب» لمعنى التعليل وتحديد لهم لشروط صحته وفساده، وترجع إلى ما ينتج عن القول بالتجويز من الزامات منطقية. وبالجمله فلسنا بعد في المكان المناسب لمعالجة النقطة، فلا يزال في الوقت متسع ولا تزال الرحلة لم تبلغ غايتها بعد. وإذن فنحن نكتفي بالتسجيل والملاحظة هنا فقط: ملاحظة ما بين التمثيل، في تصور المناطق، و«رد الغائب إلى الشاهد» من صلة ومشابهة.

والأمر نفسه عند الفقهاء فقياس الشبه عندهم يتوافق، كلية، مع التمثيل عند المناطق «فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذاً يشبهه» كما يقول في «المستصفى». والحق أن أبا حامد على الصواب إذ يقول، بأن قياس الشبه هو النعت الذي يصح إطلاقه على كل أقيسة الأصوليين (ولنلاحظ أن أستاذه عن نفس الشيء وقاله

(26) الجويني - البرهان . . . (سبق ذكره). الجزء الأول ص 127.

(27) المرجع السابق. ص 129-130.

(28) الغزالي -. معيار العلم. (سبق ذكره). ص 99.

بلغة مختلفة، حسبما وقفنا عنده في اللوحة السابقة). والحق كذلك أنه مصيب، إذ يسوى بين «التمثيل» في عبارة المناطق و«القياس» في عبارة الأصوليين. إنما لا بد من تدقيق في المسألة ولا بد من الانتباه إلى ما ينتج عن التدقيق هذا من معاني. فأما التدقيق فهو وصف المنطقي للقياس بأنه «أحد أنواع الحجج، والحجة هي التي يؤق بها في اثبات ما تمس الحاجة إلى اثباته من العلوم التصديقية⁽²⁹⁾». وأما ما ينتج عن هذا التدقيق، كون القياس أحد أنواع الحجة، فهو أن القياس الأصولي، باعتباره «تمثيلاً» فهو «أحد أنواع الحجة». فالقياس الأصولي احتجاج تمثيلي، وهو لذلك تركيب جديد لمعنى القياس في حد المناطق له، تركيب جديد فرضته ضرورة «الممارسة الأصولية» من جانب أول وفرضه، من جانب ثان، ضرورة المذهب ومستلزماته عند الأشاعرة. ولكن، قد يلزمنا قبل البت في الأمر على هذا النحو أن نقف، برهة، عند النوع الثالث من أنواع الحجج عند المناطق وهو «الاستقراء» وأن نتبين حقيقة القول فيه في ممارسة الأصولي وعبارته.

2- الاستقراء: «هو أن تنصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به».

ومثاله في العقلية «فاعل العالم جسم»، فإن طولبت بالدليل أجبت بأنك «تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسماً فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به»⁽³⁰⁾.

ولكن المستقرى، لو أنصف، لعلم أنه «إنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء» ولا عترف بأن ذلك ما لا يقدر عليه. وإذا فهو يصير، وجوباً، إلى الإقرار بأن قوله يظل على «الاحتمال» والتقدير وما كان شأنه كذلك فإن اليقين لا يحصل به والمعرفة التي تحصل عنه

(29) الغزالي - معيار العلم. ص 115.

(30) الغزالي - معيار العلم. ص 28.

فإنما هي تفيد «الظن». هذا هو الشأن في الاستقراء عند المناطقة، فلا يكون الاستقراء تاماً يفيد العلم ويحمل على القطع واليقين إلا إذا كان مسحاً وتعداداً شاملين كاملين لكل الجزئيات والعناصر فلا يترك منها شيء. ولكن الاستقراء عند الفقهاء غير ذلك، فليس من شرط الصحة فيه أن يكون تعداداً ومسحاً شاملين على نحو ما ذكرنا، ولا يطلب الفقيه العلم الذي يفيد اليقين والقطع وإلا تعطلت الأحكام وتعذر الفقه كله. فهل تلزمنا هذه النتيجة بالقول إن النظر الفقهي ظن كله؟

يقول الغزالي، مجيباً، في «معيار العلم»: «النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعيابه، بل في مأخذ المقدمات فقط»⁽³¹⁾. ذلك أن المقدمات العقلية يقينية في الأحوال كلها ولا تصح إلا متى كانت كذلك، وأما المقدمات الفقهية فظنية في الغالب. ولكن هذا القول يلزمه تقييد يحد فيه إطلاق يسلم إلى الخطأ، فإنه يلزمنا أن نقول بأن ما كان من المقدمات غير يقيني مطلقاً، فليس مما تصح البراهين به، فإنه لا يصلح للفقهيات بإطلاق. والغزالي لا يريد أن يكتفي باستثناء ما كان غير صالح من المقدمات للفقهيات بل هو يعين الصالح في المقدمات الفقهية فيذكر أنه أصناف ثلاثة معلومة: مشهورات، ومقبولات، ومظنونات، وسعياً نحو استكمال الإحاطة بالجوانب «التقنية» كلها في القياس فإننا نقف عندها في آخر متابعة لنا لهذه المقارنة الأصولية - المنطقية.

1 - المشهورات: «هي آراء محمودة يوجب التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر أو شهادة جماهير الأفاضل كقولك: الكذب قبيح وإيلاف البريء قبيح، وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن. وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البرهان. فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضي بها بل إنما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا»⁽³²⁾.

(31) الغزالي - المستصفى... ص 61.

(32) الغزالي - معيار العلم... ص 146.

٢ - المقبولات: «وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر كالذي قبلناه من آبائنا وأستاذينا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاد وكأخبار الأحاد في الشرع - فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية»⁽³³⁾.

3 - المظنونات: «وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن الناس إليها أميل كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لرية. فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبي عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه»⁽³⁴⁾.

وأما ما كان خارج هذه الأصناف الثلاثة فهو مما «لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للتليس والمغالطة». بل إن المقدمات الثلاثة نفسها هي، عند الناظر المتأمل، مشروطة بشروط الصحة على الوجه الذي يحدده الأصوليون في مباحثهم في فحوى الخطاب، وفي الأوامر والنواهي، وفيما يقتنون به وجوه البيان، وبما يستفاد من طرق الاستدلال في أصول الفقه. وإذن فإن النظر في الاستقراء الفقهي والتنقيب في طبيعة المقدمات المظنونة عند الفقهاء يؤكد ما صرنا إليه، أعلاه، من نتيجة حين وقفنا عند «التمثيل» وهي أننا، عند الأصوليين، في القياس أمام تركيب جديد قد يكون أخص ما نقول فيه انه امتزاج بين أصول الفقه ومكوناته وشروط قيامه كلها من جهة، وعبارة المناطق وما يشترطونه في أنواع الحجج الثلاث (القياس، التمثيل، الاستقراء) من شروط من جهة أخرى.

نعلم أن الإمام الشافعي، في إرسائه للقواعد الكبرى لأصول الفقه، قد جعل للقياس شروطاً ربط صحته بحصولها وجعل في القائس شروطاً لا بد من اجتماعها فكتب: «ولا يقبس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وخاصه وإرشاده»⁽³⁵⁾. وهذه

(33) نفس المرجع والصفحة السابقين.

(34) الشافعي -. الرسالة . . . (سبق ذكره). ص 510-509.

(35) الغزالي -. معيار العلم . . ص 27.

الشروط، كما هو بينّ، لا تخرج في نهاية التحليل عن «العلم» على نحو ما قصده وبينه في «الرسالة» ولكن ما صار إليه أصول الفقه من تطور، أسهم فيه اللاحقون عليه من المذاهب عموماً ومن عمل المعتزلة فالأشاعرة خصوصاً، وما حلت عليه «ضرورة المذهب» وأحكامه عند إمام الحرمين وتلميذه من بعده، جعل ما ذكره الإمام المطليبي من شروط لا يكتمل إلا لمن جمع «الآلة الأخرى» التي هي «بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب»⁽³⁶⁾ وهي المنطق اليوناني كما هو بينّ. بل لقد انتهى الأمر بحجة الاسلام إلى القول في المنطق، بصريح العبارة، انه «مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً» وإلى أن يجعلها مدخلاً في قراءة الأصول وإن موه على القارىء وقال «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول»⁽³⁷⁾. فأي نتاج كان عن هذا «اللقاح» وأي نتيجة حصلت من الامتزاج، في الجسد الأصولي عامة والأشعري خاصة، بين ماء البشر «اليوناني»، وماء الجب «الاسلامي - العربي» - والحال أن «القائس» و«الناظر» يمتح منها معاً؟

تبرز الاشكالات كلها وتتصارع في ممارسة المجتهد وتظهر، حاملة صراعاتها الذاتية كاملة، في عمل التعليل وخلاصة الاجتهاد. ذلك ما يلزمنا النظر فيه، الآن وقد استوفينا العناصر «التقنية» للقياس ومكوناته، ولكن لا بد لنا من استطراد قصير نقف فيه، قبل ذلك واستعداداً لذلك، عند حجج المعارضين على القياس الشرعي ونفاته وهو دفاع المجيبين وردودهم. فما هم أولئك وما حجج هؤلاء؟

* * *

أخص نفاة القياس هم التعليمية، وطريقهم في انكار القياس هي عين ما وقفنا عنده في الفصل الثاني حين الحديث عن تعطيل العقل ولزوم الأخذ بقول المعلم المعصوم. فلا معنى لاستعادة ما سبق لنا الخوض فيه وتبين حجج الطرفين: الأشاعرة من جانب والشيعة الباطنية من جانب آخر. ولكننا نجد أبا

(36) الغزالي - المستصفى . . ص 16.

(37) الغزالي - المستصفى . . ص 413.

حامد، إذ يستعيد بعضاً مما سبق له القول فيه في «القسطاس المستقيم» من جهة وفي «المستظهري» من جهة أخرى يذكر أن المنكرين للقياس، من جهة الكتاب والسنة، يأتون بحجج سبع وعند البعض منها نتوقف لا نعرف كيفية رد الغزالي على الخصم الباطني، فتلك معلومة لدينا الآن، وإنما لنرى كيف يسهم، بمناسبة تلك الردود، في تأكيد قوة القياس وفاعليته.

من حجج الخصوم التعليمية «تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، وقوله ﴿تبياناً لكل شيء﴾. قالوا: معناه بياناً لكل شيء مما شرع لكم، فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها فليكن كل مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي»⁽³⁸⁾. وواضح أن «الخصم» هنا يريد أن يبطل قول المخالف له بالحجة نفسها التي يوردها فيقارعه بها. والأشاعرة، بل وعموم الأصوليين السنة والمعتزلة أيضاً، يقولون بمبدأ «الاستصحاب»، أي أن الأشياء تظل على «النفي الأصلي»، ومعناه أن كل ما لم يرد فيه نص شرع فيمتنع عنه. ولكن أبا حامد، على لسان السنة جميعاً والمعتزلة كذلك، يستطرد مشعناً عليهم جنوحهم إلى التغليب والتمويه فيقول إن تحريم القياس، ما دام لم يرد فيه قول من الكتاب فهو غير محظور. أضف إلى ذلك أنه «أين في كتاب الله تعالى مسألة الجحد والاخوة والعول والمبتوتة... ولو لم يصر فيها الناظرون إلى القياس لتعطل الشرع».

ومما يحتجون به قولهم: «إن الاختلاف ليس من دين الله، ودين الله واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة، والرأي منبع الخلاف. فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً، وإن كان المصيب واحداً فهو محال - إذ ظن هذا كظن ذاك والظنيات لا دليل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس (...). كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين التماثلات والجمع بين المتفرقات؟»⁽³⁹⁾.

(38) المرجع السابق... ص 415.

(39) المرجع السابق... ص 417-415.

ولكن التعليمية، وإن كانت تحاول الرجوع، عبثاً، إلى قاعدتها التي تقضي بضعف حاكم العقل وبأن من طلب الحماية من العقل فإنما يطلبها من حاكم يدل تصديقه على تكذيبه وأن الحاجة إلى حاكم، وراء العقل، تظل قائمة فهي لا تخرج عن أطوار المغالطة والتمويه. لا إنكار لاشتغال «الشرع على تحكيمات وتعبيدات»، ولكن لا سبيل كذلك إلى إنكار أن الأحكام الشرعية أقسام ثلاثة: «قسم لا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً، كالجبر على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه». وأما نحن فلا نقيس إلا في النوازل التي يتبين لنا فيها، بالدليل طبعاً، أن الحكم معلل أو هو قابل للتعليل. وقبول التعليل يكون استناداً على القواعد التي يعينها الشرع، من طريق الاجماع، أو يومىء إليها من طرق العلامات والامارات الدالة عليها.

على أن هناك من يحيل التعبد بالقياس عقلاً، كما أن هناك من يذهب، عكس ذلك، إلى القول بأن «التعبد بالقياس واجب عقلاً». والمنطق الذي يحكم الرأيين، وإن كانا على طرفي نقيض، واحد عند المتكلم الأصولي الأشعري والمعتزلي، فما يجب قوله إن المسيرة عينا واحدة بين «المستصفي» من جهة و«المعتمد في أصول الفقه» من جهة أخرى، فكأن حجة الاسلام يأخذ عن الامام المعتزلي كل ما يأتي به من أدلة وبراهين، فحيث لا تكون مواطن الاختلاف المذهبي فإن الكتابين يكادان يكونان في حكم المثلين. نقول إن المنطق واحد عند المحيلين للقياس عقلاً والقائلين بوجوبه عقلاً لأنها لا يدركان، من وجه أول، أن العلة الشرعية غير العلة العقلية، ولأنها لا ينتبهان إلى أن أخص طريق يتعين القياس بموجبها هي، من وجه ثان، طريق الاجماع. وفي الأحوال كلها فإن دعاوى نفاة القياس الشرعي (والمسوون للقياس الشرعي بالقياس العقلي يشملهم نعت النفاة) تسقط وتهاوى ويملك المجتهد أن ينهض وينشط فيأخذ من التعليل بأسباب ومسالك مباحة ومأمونة معاً ويكون للعقل الأصولي، بالتالي، أن يقدر فيعمل وأن يجترأ فيشرع فيما ليس فيه قول أو دلالة من نص وما لم يعلم فيه اجماع بنفيه أو استحالته.

• • •

إذا كنا ندرك وجوه الاختلاف بين قياس المناطقة وقياس الأصوليين، وكنا

نقدر الفروق الموجودة بين العلة العقلية والعلة الشرعية فإنه لا بد لنا من إضافة أخرى يكتمل بها تدقيقنا في مسألة العلة والمعلول ويرتسم بها طريقنا إلى الاجتهاد والتعليل. ذلك بأن نعلم أن الأصولي، كما يقول الغزالي، يعني «بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه». ثم يلزمنا أن نضيف إلى ذلك توضيحات «تقنية» لازمة هي أن «الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم، أو في تنقيح مناط الحكم، أو في تخريج مناط الحكم»⁽⁴⁰⁾. فنحن أمام عبارات أصولية أول البدء هو فهمها على نحو ما يقصده أصحابها. فما مناط الحكم؟ وما التحقيق في المناط؟ وما التنقيح؟ وما التخرج فيه؟

فأما «مناط الحكم» فنحسب أن أمره اتضح لنا قبل أسطر قليلة: فهو جملة ما أضافه الشرع إلى الحكم، ولو أننا استرجعنا القول السابق في العلة الشرعية لقلنا، في سهولة ويسر، إنه الأوصاف والعلامات. فهو إذن ما به يدل الحكم الشرعي، أي ما يجد تفسيره ومعناه في قول الشارع أو فعله، وسكوته أو استبشاره، أو يجده في فحوى الخطاب ومضمونه، أو يكون الاجماع قد دلَّ عليه بوجه من الوجوه. فلننظر الآن في الصور الثلاث التي تتعلق بمناط الحكم.

أ - تحقيق مناط الحكم: ومثاله الاجتهاد في «تعيين الولاية والقضاة، وكذلك في تقدير المقدرات وتقدير الكفايات في نفقة القربات وإيجاب المثل في المتلفات» (..). فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص. أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين⁽⁴¹⁾. والأمة كلها مقرة به سواء من قبل منها القياس أو نفاه لأسباب أو لأخرى، فلا إشكال فيه إذن.

ب - تنقيح مناط الحكم: مثاله أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقرن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار

(40) المرجع السابق... ص 395.

(41) نفس المرجع والصفحة.

حتى يتسع الحكم⁽⁴²⁾. فإن النبي إذ أمر الأعرابي بالعتق، لإفطاره في رمضان بالوقاع، فحكمه يسري على كل من فعل فعل ذلك الأعرابي. والقول فيه مماثل للقول في التحقيق، من حيث أن نفاة القياس يقولون به.

ج - تخريج مناط الحكم: «مثاله أن يحكم بتحريم في محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحریم شرب الخمر والربا في البر فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر فنقول: حرمة لكونه مسكراً ونقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز والزبيب». فتخريج المناط إذن طلب للعللة أولاً، وبحث عن أسباب التعليل وتقدير لها ثانياً، ثم إنه قياس معلوم لم يعرف فيه نص أو يقيم حوله إجماع على معلوم معروف الحكم، متضمن العلة. من ذلك أن الشارع جعل العشر في البر، ونحن نعلم أن البر قوت فتقدر، قياساً على ذلك، أن كل ما كان قوتاً من نبات الأرض فحكم العشر لازم له.

تلك إذن «مجاري اجتهاد العلل»، وكما أشرنا فإن المجريين الأول والثاني (تحقيق المناط وتنقيح المناط) لا يثيران جدلاً أو إشكالاً، بل القول بهما موضع قبول حتى عند نفاة القياس أنفسهم. ولكننا في المجري الثالث نصير إلى شيء مخالف، فنحن أمام ممارسة فعلية للاجتهاد أو كما يقول في «المستصفى»: «فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه، وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معزلة بغداد وكل الشيعة⁽⁴³⁾. يتبدأ الخلاف لأن العقل الأصولي يريد أن يعبر عن نفسه بقوة وأن يجرب قدرته ويسبر غور طاقته. ومعنى أن يفعل ذلك فهو أن يجتهد في التدليل على أن ما في الأصل، في عملية القياس، يسري في الفرع لأن بينهما «جامعاً». فالنبيذ، في المثال السابق، يحرم قياساً على تحريم الخمر لأن الجامع بينهما هو قدرة كل منهما على الاسكار، ومتى وقع السكر «زال العقل»، وما يزيل العقل فإنه يطل التكليف. وبطلان التكليف هو، في نهاية الأمر، إحالة خطاب الشرع إلى محض الكلام عند الأصولي. أليس حد القرآن عند

(42) المستصفى... ص 396.

(43) المرجع السابق... ص 397.

الأصولي، وقد مر بنا، أنه «خطاب الشرع إلى المكلفين» ومتى سقط التكليف، إرادة من المكلف، بفعل السكر الناتج عن شرب الخمر، فأي شيء يبقى من الخطاب؟ زوال العقل، عند الأصولي، معناه تعذر «الفهم عن الله» وعدم بلوغ «الرسالة الشرعية» التي يحملها الخطاب إلى المتلقين (بحسبانهم مكلفين). وإذن فإن العقل يقدر على تعليل التحريم فهو يقول مثلاً: يحرم الزنا لأنه إفساد للأنساب وإضاعة لها، ويحرم الميسر والقمار لأن فيهما توريثاً للعداوة والبغضاء، وتحرم الوصية، في أكثر من الثلث، حفاظاً على حقوق الوارثين وهكذا. فما بال الأصولي يقول إن العلل الشرعية لا تدل لذاتها بل هي تدل لجملة أوصاف وإضافات يلحقها الشارع بها؟ وما بال الأصولي الأشعري يؤكد، ويلج في التأكيد، أن «الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان بل بأفعال المكلفين (...). ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو، كالمتمكحة تحل للزوج وتحرم على الأجنبي، وكالميتة تحل للمضطر دون المختار، وكالصلاة تجب على الطاهر وتحرم على الحائض»؟⁽⁴⁴⁾ ألا يدرك الأشعري أن الأصولي المعتزلي في جلسته أكثر استقراراً وفي وضعه أكثر راحة حين يقرن الحلال بالحسن والحرام بالقبيح إذ يمسك بمقياس العقل ويقول به في حين أنه يوقع نفسه في حرج شديد إذ يلج و«يعاند» على نحو ما يصنع؟ ألا يبدو أن التعليمي والظاهري هما أشد منه ارتياحاً، إذ يستكين أولهما إلى سلطة الامام المعصوم وهي تستمد عملها، عنده، عن طريق يعلو على عقول البشر وأفهامهم. وثانيهما، فهو إذ يتشبث به بظواهر القول فهو، في نظره، يتقي «الفتنة» ويتجنب القول على الشرع بما لم يقله؟ ليس الأمر كذلك؟ يجيبنا الغزالي، على لسان الأشعرية جميعاً، بالنفي فيقول إن «شفاء الغليل» هو أن يعلم المعترض أننا، نحن الأشاعرة، وإن قلنا «إن الله سبحانه تعالى أن يفعل ما يشاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها المهالك وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد. ولا ننكر أن الرسل، عليهم السلام، بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا رحمة من الله على الخلق وفضلاً لا حتماً وواجباً عليه»⁽⁴⁵⁾. ففرق

(44) الغزالي.. المستصفى.. ص 496.

(45) الغزالي.. شفاء الغليل... ص 162.

يَبَيِّنُ إِذْنٌ بَيِّنٌ مَا تَقْصُدهُ الْمُعْتَزِلَةُ وَمَا نُرِيدُهُ نَحْنُ، إِذْ نَلْتَقِي مَعَهُمْ فِي عِبَارَةِ الصَّلَاحِ وَالْمُصْلَحَةِ.

الحق أن هذا موطن جديد من مواطن اختيار المذهب عند الأصولي من حيث التزامه بما تقرر في مذهبه الكلامي من مقدمات ونظريات معاً. ولكل من الأشاعرة والمعتزلة قوله المعروف في الإرادة الإلهية والحرية البشرية، ولكل منهما رأيه الصريح في قضايا الصلاح والأصلح، والوعد والوعيد، والحسن والقبيح، كما أن لكل منهما شرحه لمعنى النبوة والهداية وهل هي لطف ورحمة أم أنها واجب على الله. ولا نرى حاجة لنا للتوسع في القول، فيما كان مشتهراً ومعروفاً، ولا ضرورة لاستعادة ما سلف القول منا فيه (في الفصل الثالث). ولكننا نرى أن طلب الفهم يستدعي منا في هذا المقام، وإن كنا نعلم قول كل من الفريقين في القضايا الأنفة الذكر وكنا نفهم موقف الأشعرية خاصة، أن نقف على عبارة «المصلحة» في الاصطلاح الأصولي وأن نتبين الدلالة الدقيقة لمفهومها في العبارة الأشعرية الأصولية خاصة. يقول في شأنها صاحب «المستصفى».

«أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»⁽⁴⁶⁾.

فمعنى المصلحة مقيد بشرط معلوم هو المحافظة على مقصود الشرع، فحيث يراعى مقصود الشرع فالمصلحة قائمة، وحيث يتعد عنه، أو يبعد به عن مرامه فالمصلحة تبطل. فلنا، إذن، أن نقول مباشرة: إن العلة، أو ما به يكون الجامع بين أصل نقيس عليه وفرع نقيسه ليست شيئاً آخر سوى مقصود الشرع. فالتعليل، أو إظهار العلة وشرحها، هو الوقوع على مقصود الشرع: العلة في

(46) الغزالي - المستصفى .. ص 251.

تحريم النبيذ، قياساً على الخمر، هي بالضرورة مراعاة لأحد مقاصد الشرع الخمسة أو بعضها، أولها مجتمعة، وقل ذلك عن كل أحوال التحريم والتحليل كلها. لا، بل قل ذلك عن كل «النوازل» التي تقتضي من المشرع أن يفتي فيها بالحظر أو الإباحة، بالمنع والكف أو بالعطاء والبذل.

إن المصلحة، وقد فهم أنها مقصود الشرع فهي مرادف له، هي ما يوجه فتوى المفتي واجتهاد المجتهد، فهي التبراس الذي يستضيء العقل الأشعري به حين يقيس، وهي المعيار الذي يلزمه التمسك به ليعلل ما يشرعه من حكم جديد. ولذلك كان أول ما يلزم في المجتهد من شروط هو «أن يكون محيطاً بمدارك الشرع» والإحاطة بمدارك الشرع لا تعني معرفة أصول الأدلة فحسب (بمعنى حفظ ما يلزم حفظه منها والإلمام بمواطن العثور عليها متى طلبها) ولكنها ترتقي وترتفع فلا تنزل عن مرتبة إدراك «مقصود الشرع». ذلك أن «الاجتهاد» التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب⁽⁴⁷⁾.

على أن الأصولي الأشعري يتوسع في القول في الاجتهاد والمجتهد وفي الفتوى والمفتي. فلا بد في المجتهد من توفر شروط بانتفائها يسقط عن رتبة الاجتهاد ويقل شأنه عن حال المجتهد - ثم إن له أحكاماً تتعلق به وجدلاً يدور، بين الأصوليين، حول الحدود التي يجوز له فيها أن يعمل باجتهاد الغير فيتوقف ويقلد بدوره، مثلما أن للمقلد أحكاماً يرجع فيها قول أبي حامد إلى بعض مما سبق منا بيانه حين الكلام في الخاصة والعامة ومراتب المعرفة (في الفصل الأول). وكما خاض الأصولي مع نفاة القياس في جدل شديد وتصدى للرد عليهم وتخطئتهم في آرائهم فإنه ينبري، بالحجج ذاتها تقريباً وبالألية المنطقية نفسها، لتقويض دعاوى المعارضين على الاجتهاد وانكار كونه صحيحاً من جهة العقل وبإباحة من جهة الشرع. فالخصم واحد فهو إما فقيه حظه من الصناعة يسير وإما تعليمي لا يبعد به ما قر في نفسه من الاعتقاد بعصمة الإمام وقدرته

(47) المرجع السابق.. ص 478.

وحده على ما لا يقدر عليه غيره من مطلق البشر، والاعتراضات والردود جميعاً معلومة عندنا جلية في أذهاننا فلا نخوض فيها مثلما أنا لا نخوض فيما أشرنا إليه من شروط القياس وشروط صحة اجتهاد المجتهد⁽⁴⁸⁾. ولكننا نعرض، في جزء آخر من هذا الفصل، لأحد أحوال الاجتهاد التي استوفقت الأصوليين طويلاً وهي المتعلقة بانتهاء المجتهد إلى القول بتعارض الأدلة في الاجتهاد.

ما موقف العقل الأصولي إذا انتهى به الأمر إلى هذا المأزق؟ في أي اتجاه يتعين عليه أن يمضي إذا بذل المجتهد منتهى طاقته واستفرغ كامل قوته فاستنفذ كل ما في جعبته من أدلة واحتجاجات ثم وقف متحيراً عاجزاً أمام دليلين قد «تكافئا» وحجتين قد تساوتا؟ أيرجع إلى طريق العقل «المحض»، فيسلك سبيل المعتزلة وقد اعترض عليهم في ذلك وأبان اختلاف مذهبه عن مذهبهم في قضية العقل كلها، أم يتوقف مسلماً بعجزه فتكون فتواه تعبيراً عن العجز وإعلاناً للهزيمة؟ يقول أبو حامد:

«إذا تعارض دليлан عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون هذا بعجز المجتهد، وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح. وأما المصوبة فاختلفوا: فمنهم من قال يتوقف لأنه متعبد باتباع أغلب الظن، ولم يغلب عليه ظن شيء، وهذا هو الأسلم الأسهل. وقال القاضي: يتخير لأنه تعارض عنده دليلان وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيها شاء»⁽⁴⁹⁾.

خاض الأصوليون في أمر التخطئة والتصويب في الاجتهاد، واختلفوا فيما إذا كان المصيب واحداً أم أكثر، وتباينت أقوالهم في الصلة بين الاصابة والظن من

(48) يدقق الغزالي القول فيها ويوجزه في عرض مدرسي جيد في صفحات من «المستصفى» (ص 482-521). ويبسط القول فيه أبو المعالي، أكثر من الأمثلة الفقهية والشواهد الشرعية، في ملحق كتاب «البرهان في أصول» وهما كتاب الاجتهاد (ص 1316-1329). وكتاب الفتوى (ص 1330-1366).

(49) الغزالي.. المستصفى.. ص 508.

جهة وبين احتمال الصلة بين الائم والظن من جهة أخرى. وأطالوا الجدل فيما إذا كان يجوز لمجتهد أن يتبع اجتهاد آخر غيره أم أنه لا بد له هو ذاته من «استفراغ الوسع». ثم انهم احتكموا، في غالب الأحوال (بدءاً من صاحب «الرسالة») إلى الفروق الموجودة بين العامي وحكمه والرجل من الخاصة وما يلزمه من أحكام فآلزموا المجتهد بحكم الخاصة. والحق أن الأصوليين الأشاعرة، وبشهادة النص الموجود أعلاه، لا ينتهون إلا إلى مزيد من التردد والحيرة، متى نظرنا إلى المسألة من وجه، ولا يعملون إلا على فتح باب الاحتمال على مصراعيه، متى نظرنا إلى المسألة من وجه آخر. فأما التردد والحيرة فلأن الاجتهاد لا يصل إلى النتيجة المتوخاة منه وهي البت بقول فاصل في النازلة، والحال أن نظره ليس رياضة عقلية ومنتعة ذهنية محض له أن يصل منها إلى غاية أو لا يصل، وإنما يعقب نظره حكم في انتظار صدوره تتعطل مصالح الخلق فتكون الأمة جمعاء، وخاصتها خاصة، في حال قصور وعجز عن الاحاطة بمدارك الشرع - وبالتالي فالاجتهاد يصير إلى لا نتيجة. وأما باب الاحتمال، ومن ثم التجويز، فإنه وإن انفتح فلا يلجج إلا قادر على ولوجه وإن لم يكن أهلاً له، فلا يكفي فيه فتحه لكي تنتظم أحوال الخلق وتستقر أمورهم وتجري مصالحهم، والحال أن مقصود الشرع، ما به يكون الاجتهاد موجهاً وقائماً، لا ينفصل عن مصالح الخلق (وقد مر بنا).

يبلغ التعليل أقصى غاية يمكن الأصولي الأشعري أن يصل إليها، ويصل العقل الأشعري إلى خاتمة المطاف دون أن يظهر منه أنه قد ظفر بما يدفع به الحرج عن نفسه ويزيل عنها الحيرة والوله. وهو لا يجد أمامه حلاً آخر سوى الرجوع إلى «الاستصحاب»، استصحاب العقل، فهو يتمسك بما يتقرر في هذا الأصل الرابع من أصول أدلة الأحكام من قاعدة وهي: البقاء على النفي الأصلي إلى أن يرد شرع. والغزالي، تمهيداً منه لحتم القول لا في الترجيح والتعليل بل في «أصول الفقه» برمتها، يسن ما يريد له أن يكون معياراً فيكتب في «كيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة» قائلاً:

«يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة فينظر أول شيء في الاجماع. فإن

وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة فإنهما يقبلان النسخ والاجماع لا يقبله، فالاجماع، على خلاف ما في الكتاب والسنة، دليل قاطع على النسخ (. . .) فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص. فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح (. . .) فإن تساويا عنده توقف على رأي، وتغير على رأي آخر - كما سبق⁽⁵⁰⁾.

هل يصير العقل الأشعري، في هذا المعيار، إلى جديد يمكنه من مجاوزة الأزمة والاطمئنان إلى نتيجة ايجابية؟ الواقع أننا متى أجلنا البصر في هذا المعيار ودققنا النظر في ما يشوي خلفه من معان، ثم طلبنا بعد ذلك ما تميزه لنا الأشعرية ذاتها من تجويز للحكم بالأمانة والقرينة فإننا سرعان ما نتبين وجود حجر المغناطيس الذي يتحدث عنه حجة الاسلام إذ يقول إن «الأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها»⁽⁵¹⁾. ولا يخرج الطبع المناسب للبيان الأشعري عن ميل إلى السمع وسلطته، والخبر وما يملكه من قوة سحر، والنقل وما يقبل ما يقرره لعقله من ضوابط وقواعد وإشارات. ولا أدل عندنا على وجود «حجر المغناطيس» من أن كتاب «المستصفى» يقفل باب القول «فيما ترجح به الأخبار».

لقد انتهى العقل الكلامي الأشعري إلى الحكم على نفسه بوجود الانعزال، متى دل على صدق النبي، فهو يأخذ كل ما يأتي به سمعاً وموافقة. والعقل الكلامي الأصولي، الذي يتصدى لمهمة البحث عن «روح القوانين» الشرعية، هو إذ ينتهي إلى اعلان فتح باب الاحتمال والتجويز، متى تعارض دليلان أو أكثر واستفرغ المجتهد وسعه وما قصر، فهو إنما يفعل ذلك لكي ينهي الرحلة كلها ويقفل الدائرة، دائرة النظر التشريعي، بالرجوع إلى عين النتيجة التي قررها المتكلم في رحلته الأولى أي الرجوع إلى النقل مصدراً والسمع طريقاً.

(50) المرجع السابق . . ص 522.

(51) المرجع السابق . ص 494.

القسم الثاني

توظيف الفروع

«وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس
والاجتهاد فهو من الفروع».

الشهرستاني - الملل والنحل

الفصل السابع

ترتيب العمل في الخطاب الأشعري: لزوم العلم ووجوب العمل

«تعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله حتى تعملوا».

حديث نبوي

«كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها
خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي.
وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من
حيث هو مطلوب شرعاً».

الشاطبي - الموافقات

لا يقلل احتفاء الفكر الأشعري بالعمل عن احتفائه بالعلم ولا انشغاله بالسلوك والفعل عن انشغاله بالنظر والمعرفة. والحق أنه لم يكن للأمر أن يكون خلاف ذلك في النظام الفكري المعرفي، في العصر الوسيط الاسلامي، ولم يكن له أن يخرج عن ذلك النمط في الوجود الاجتماعي الذي كان ذلك النظام الفكري مواكباً له ومعبراً عنه. وحيث كان من حسن علامات المسلم تركه لها لا يعنيه فقد كان التأكيد على طلب العلم، من أجل العمل، تأكيداً شديداً. ويقدر ما كان النبي، عليه السلام، يحث على طلب العلم ويخبر عن المقام السامي للعلماء وينقل عنه من الأحاديث ما يفيد تفضيل العالم على العابد في الاسلام، بقدر ما كان يكثر من التعوذ من العلم الذي لا ينفع. وكذلك نقرأ

في الأثر أن صحابته من بعده ينفرون من طلب العلم «المجرد» ويغفلون على طلابه في القول: فلا علم إلا من أجل العمل ولا غاية أخرى له وراء ذلك. وقد يكتب العالم المسلم قولاً من قبيل «إن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس وميلت إليها القلوب» ولكن هذا العالم ذاته سرعان ما يستدرك، بعد صفحات قليلة من نفس الكتاب، قائلاً بأن «العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً، أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق، هو العلم الباعث على العمل»⁽¹⁾. والفكر الأشعري، في عصره «الكلاسيكي»، كان يعبر عن هذه الحساسية الدينية أفضل تعبير مثلما كان يعكس ما يوجد عليه المفكر «الارستقراطي» أو «الخاص» من توتر وانجذاب نحو الأمر الديني المطلق حيناً ومغريات «لذة المعرفة» حيناً آخر. ولذلك فقد كان من الضروري، لطالب الوقوف على مكونات الخطاب الأشعري وآلياته معاً، أن ينظر في الخطاب الأشعري في العمل بعدما وقف عند الخطاب الأشعري في المعرفة والنظر.

وأول ما نبادر بالتنبيه عليه في هذا الصدد هو أن الخطاب الأشعري في العمل، وفي فهم الصلة العضوية التي تقوم بين العلم والعمل، يصدر عن القاعدة الفكرية التي تصدر عنها الخطابات الإسلامية الأخرى في العمل (السنة، الحنابلة، الزيدية، الباطنية...) ويرجع، في جوانب كبرى من مكوناته، إلى الجذور الثقافية والحضارية المشتركة التي تصدر عنها فرق الإسلام جميعاً. وهذا كله مع اشتغال الخطاب الأشعري على جملة خصائص وحمله لجملة مكونات يتميز بها عن الخطابات الأخرى، واحتماله لاشكالات وتأويلات يكتسب بها طبيعة مغايرة حقاً. وقد يجب القول منا، منذ البداية أيضاً، إن خطاب العمل عند الأشعرية يمكن الباحث مما لا يمكنه منه خطاب النظر والمعرفة وحدها من حيث إبانته عن السمة الاشكالية الغريبة التي كانت له وقدرته على الكشف عن الكيفية العجيبة التي يظهر فيها التناقض المحير بين ما يظهره واقع «الممارسة النظرية» عند المفكر الأشعري وبين ما يعلنه من قول وقصد في «علوم

(1) الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة (سبقت الإشارة إليه). الجزء الأول، ص 67-69.

الأوائل» وتراث اليونان على نحو ما أشرنا إلى بعضه في مقدمتنا لهذه الدراسة. ولعله لا يخفى على المشتغل بالتراث العربي الاسلامي أن النصوص الأخلاقية والسياسية وكذا الكتابة الصوفية تبين عن كثير مما لا يبين عنه القول الكلامي أو الأصولي وبالتالي فإنه يتجلى في التشريع للعمل والتخطيط له ما ليس يظهر في التنظير للمعرفة والعمل على ارساء قواعدها وأسسها. بل ولعلنا نتذكر، ثانية، ما سبق منا القول فيه في الكيفية التي يتم بها حضور الموجهات السياسية أو العملية (= التشريع لأحكام الإمامة) في لحظة التأصيل الأولى لأصول المعرفة وجذورها من حيث أن ذلك الحضور حضور حاسم لأنه يقوم بعمل «التحديد في المرتبة العليا».

خطاب العمل، في المنظومة الأشعرية، هو بالتالي خطاب تشريع عملي لأحكام الممارسة وشروطها وقوانينها. فالعمل لا يكون اتفاقاً ومصادفة أبداً وإنما له تخطيط وترتيب، وإنما هو عصارة المذهب وخلاصة الارث العربي الاسلامي من جانب أول ونتيجة التراث الثقافي والحضاري الذي أسهم في تكوينه عوامل عديدة وعناصر شتى تنتمي إلى أجواء معرفية، وحضارية، وايدولوجية التقت وتفاعلت فخرج منها سلطان روحي خفي يلج الأبواب من غير استئذان من جانب ثان. فنحن اذن أمام مكونات ثلاث تختلف من حيث القوة والتأثير، وتباين من حيث الجلاء والخفاء. فأما أولها فهو الإرث العربي الاسلامي كما انحدر إلى المدينة الاسلامية في القرن الهجري الرابع وشطر من الخامس وقوامه، من جهة الاجمال والعموم، هو حاصل الثقافة الاسلامية وقد كان «خطاب الشرع إلى المكلفين» عماداً لها وكانت العلوم الدينية المعروفة روافد لها وسبلاً. وهو بالاضافة إلى ذلك، ما اكتسبه «الأعرابي» عن طريق اللغة وما يرتبط بها وما أسهمت به العلوم التي ترجع إليها من تكييف أذواق ذلك الأعرابي ورغباته، وقيمه، وأحلامه وآماله⁽²⁾. وأما ثانيها فهو خضوع الأشعري لتأثير «غير مباشر» كان له من غير معلم معلوم ومن غير انتساب إلى مدرسة أو مذهب مخصوص، بل ان أخص ما يميزه في هذا المكون الثاني هو انتسابه العفوي،

(2) أنظر، من أجل تبين معالم «رؤية الأعرابي» للعالم، الفصل الرابع من:
- محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي. دار الطليعة، 1984، بيروت - ص 75-95.

تقريباً، إلى تراث عام مشترك واشترাকে في «شخصية قاعدية» دون تقدير منه .
وأما المكون الثالث فهو ما يلزم المتسبب إلى المذهب الأشعري، على النحو الذي
تم به التأصيل لأصوله، من التزام بقواعد المذهب في السلوك وقواعده في الفعل
والعمل . وهكذا فإنه لا يسعنا إلا أن نسلک منهجاً بسيطاً نستشف فيه، من
خلال وقفات ثلاث، الملامح العامة لكل مكون من المكونات الثلاثة المذكورة .
على أن وقوفنا، بطبيعة الحال، أبعد ما يكون عن عمل المؤرخ المدقق : فلا
المقام يتسع لذلك، ولا ما نرجو أن نكون قد التزمناه بما أعلنه من خطة يسمح
لنا بذلك، أضف إلى ذلك كله أن في ما نتوفر عليه من دراسات علمية رصينة
ذات جهد تاريخي رصين وتحليل نقدي دقيق ما يغنينا عن هذا العمل . ولكننا إذ
نروم استصفاء مكونات القول الأشعري في السلوك والعمل فإنه لا مندوحة لنا
من أن نسجل بعض أدلة وعلامات تشير كلها إلى وجوه الأثر والتأثير وتسهم في
تأسيس الخطاب الأشعري في العمل . وإنما كنا نكتفي بمجرد الإيماء والاشارة
ونقنع من القول بالتنبيه اللطيف على ما كنا نعتقد أنه معروف بذاته .

• • •

لا يجانب الصواب في شيء قول القائل إن الإمام الشافعي، إذ يقوم بعمل
التخطيط الأولي لما سيعرف بعده باسم «أصول الفقه»، فهو إنما يشرع للعقل
العربي ذاته . ولا نريد الآن أن نعود إلى كل أو بعض مما وقفنا فيه عند صاحب
«الرسالة»، لكي نرى كيف يتم هذا التشريع للعقل . ولكننا نطلب هذا «المشرع
الأول» لكي نتبين معنى العلم، من حيث أنه علم لا ينفصل عن العمل ولا
ينفك منه وبالتالي لكي نلمس النحو الذي تتقرر فيه حقيقة هذه العلاقة
«العضوية» بين العلم والعمل فتصبح بعداً أساسياً في الإرث العربي الاسلامي
المشترك بين فرق الاسلام ونحله جميعاً . يقول :

«فقال لي قائل : ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟ فقلت له، العلم
علمان : علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهله (. . .) مثل
الصلوات الخمس وأن لله على الناس صوم شهر رمضان وحج البيت إذا
استطاعوه (. . .) وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه
(. . .) وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله وموجود عاماً

عند أهل الاسلام ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم (...) قال: فما الوجه الثاني؟ قلت له: ما ينوب العباد من فروع الفرائض وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة وإنما هي من أخبار الخاصة لا من أخبار العامة وما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياساً (...) هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة ولم يكلفها كل الخاصة ومن احتمل بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كلهم كافة أن يعطلوها. وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يخرج غيره ممن تركها، إن شاء الله، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها⁽³⁾.

يبدو الإمام الشافعي حريصاً على التمييز في المعرفة بين صنف أول يجب على العامة، ومن ثم فهو يلزم الأمة الاسلامية برمتها، وصنف ثان تلزم الخاصة بمعرفته بل ولا تكلف بها حتى الخاصة كلها. وما نعتقد أن لنا حاجة إلى الرجوع إلى ما سبق لنا الخوض فيه في الفصل الأول حين الحديث عن منازل المعرفة وتراتبها ومراتب طلاب المعرفة. ولكننا ننبه إلى هذا الإلحاح الشديد الذي يصحب التفصيل في هذه القسمة الثنائية ويلازمها ونقصد به مسألة اقتران العلم بالعمل. فأول السؤال حول مائة العلم يقترن بالسؤال عن «ما يجب على الناس في العلم» وإنما الناس، عامة الناس، يعلمون أن الصلوات خمس ليؤدوها وأن الزنا محرم ليجتنبوه. والخاصة، إذ تبلغ في العلم مرتبة الاجتهاد واعمال العقل في ما ليس فيه نص كتاب، وإنما هي مسؤولة عن جريان الأحكام فلا تعطل وعن الشرائع فلا تبطل ولذلك فعلمها لا يكون لها بدافع المتعة العقلية وسعيها نحو استخلاص الأحكام من معقول النص وما يفيد، وكذا الطرق الأخرى التي يعينها المجتهد لا معنى لها إلا ارتباطه بغاية العمل والفعل.

شيء ثان نجده عند الإمام المطلبي كما نجده عند غيره من اللاحقين، بل انه أحد ثوابت هذا الارث الثقافي العربي الاسلامي المشترك وهو اعطاء الأولوية، في النظام المعرفي، للعلوم الدينية. وقد وقفنا على ذلك أيضاً حين حديثنا، المشار

(3) الشافعي - الرسالة (سبقت الإشارة إليه). ص 360-357.

إليه آنفاً، عن ترتيب المعرفة وأصناف طلابها. - ولكننا وفي سياقنا الراهن نقصد الإشارة إلى أمر جديد لم يكن لنا أن نثيره في غير هذا السياق، أو لنقل إن أثارته لنا في هذا السياق تكسبه معنى جديداً وتجعلنا أكثر اقتداراً على معرفته، وذلك هو المنزلة التي يحتلها القرآن في العلوم الدينية بل وفي المنظومة المعرفية برمتها. وغني عن البيان أن تلك المرتبة هي الصدارة أو المركز بالأحرى فليست العلوم العقلية سوى علوم مساعدة تنوسل بها من أجل حسن فهم الكتاب وإدراك حقائقه. وهكذا فإن اللغة وما يتعلق بها من نحو وصرف وبلاغة، وكذا الفقه وما يحتاج إليه الفقيه والتفسير، وما يلتجئ إليه المفسر من علوم كثيرة يستعين بها على الفهم، ثم الحديث وما تدفع الحاجة إلى طلبه من معرفة بالأنساب والتراجم والتاريخ والبلدان وطرق الرواية والاسناد، وبالتالي فليست العلوم العقلية كلها سوى وسائط أو سبل يبلغ العالم مرتبة تختلف في السمو والرفعة بحسب ما تشهد له به الخاصة من احاطة بكل تلك العلوم أو جلها. ثم لا ننسى أن العلوم العقلية ذاتها، وفي مقدمتها الرياضيات والفلك لا تشرف في عين الطالب، بل لا يحل الاشتغال بها عند البعض إلا لأنها تخدم العلوم العقلية ذاتها (معرفة الأهله، والمواقيت، والمواريث) ومن ثم فهي ترتسم دوائر جديدة تنضاف إلى دوائر العلوم العقلية الأخرى ويكون انشداها، جميعها، إلى محاور أصلي أو مركز ثابت هو «خطاب الشرع». والمغزى من هذا التذكير في سياقنا الحالي، ونحن نتحدث عن العلم في ارتباطه بالعمل، هو الإشارة إلى الكيفية التي يظهر بها في العمل ذلك المعيار الذي يجعل العلوم مذمومة أو محبوبة، مقبولة أو مرفوضة بحسب ما يقدر أنها تستجيب لمقتضيات خطاب الشرع هذا أو تكون، على العكس من ذلك، مبتعدة عنه. ولربما رجعنا إلى الشاطبي في هذا الفصل مرة أخرى فوجدناه يعبر عن الموقف من العلم، بالقياس إلى هذا المعيار، فيذكر أن «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»⁽⁴⁾. ولربما كنا في غنى عن الإبانة من مدار الترتيب في قسمة الفقيه الأندلسي فالأمر مبين بنفسه وقد يكفي أن

(4) الشاطبي - الموافقات . . . (سبق ذكره). ص 77.

نرجع إلى الفقيه نفسه في قوله التي صدرنا بها هذا الفصل .

إلى هذه النظرة إلى العلم ومجاله وإلى هذه القسمة الشائبة داخله ، كما أرسى مؤلف «الرسالة» قواعدها العامة ومبادئها الكلية ينتمي الأشاعرة جميعاً . وأقوال الأشعرية في العلم والعمل وما يقوم بينهما وتشريعهم لأحكام العلم النافع هي إضافات وإسهام في تعميق هذه الرؤية التي يعكسها الإرث الثقافي العربي الإسلامي في مجمله . ذلك ما يتعين علينا أن نجعله حاضراً في أذهاننا ونحن نقرأ النصوص الأشعرية في العلم والعمل ونحن نفكر في مكونات الخطاب الأخلاقي الأشعري .

ولكن ، إذا كنا نقول بأن الأشعرية تسير على هدى التقليد المعرفي الذي رسم له الإمام المطلب الملامح الكبرى وعين له الأهداف فإنه يلزمنا أن نتوقف برهة وجيزة عند طبيعة القاعدة الثقافية العامة التي يصدر عنها حكماء الإسلام ومفكروه فيما هم يقعدون القواعد ويسنون المبادئ والضوابط للعمل والسلوك .

تفيد الدراسات العديدة التي أجريت في ميادين الأنثروبولوجيا الثقافية أن مجموع الأفراد الذين يعيشون داخل المجتمع الواحد ، ويتسبون إلى النسق الفكري الواحد ، ويصدرون عن قيم فنية وجمالية غير متنافرة فيما بينها ينتهي بهم الأمر ، نتيجة لما أسلفنا ، إلى الاشتراك في بنية ذهنية معينة أو الانتماء إلى نمط سيكولوجي خاص قابل للملاحظة والتحليل . «ومجموع السمات التي تكون هذا الشكل الهندسي السيكولوجي تستحق منا أن نطلق عليها نعت الشخصية القاعدية ، لا لأنها تشكل شخصية بالمعنى الدقيق ، وإنما لكونها تؤسس قاعدة الشخصية بالنسبة لكل أفراد الجماعة التي ينتمون إليها»⁽⁵⁾ . وإذا ما قصرنا هذا المعنى على «الخاصة» وحصرناه في العالم الفكري لأفرادها وأردنا بها الحديث عن الذهنية التي يشتركون فيها أو يتسبون إليها فإننا نجد في القرن الهجري الرابع

MIKEL Dufrenne - la personnalité de base, P.U.F. 1966. p. 128.

(5)

أورده محمد أركون في دراسته :

Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Gazali - in Essais sur la pensée islamique - Maisonneuve et Larousse, 1981, Paris- (pp. 241-242).

مجالاً خصباً للتأمل والتفكير وحقلًا فسيحاً لتوظيف هذا المفهوم. وغني عن البيان أن معالجة المسألة على النحو اللازم يقتضي تنفيذ برنامج ثقافي شامل يقوم على دراسة معاهد العلم ومراكز التحصيل أو على ما كان له منها دور واعتبار كبيرين مثلما هو الشأن مثلاً بالنسبة للمدرسة النظامية⁽⁶⁾، كما يتطلب التعرف على حالة الخزانات العلمية وحلقات الأساتذة، فضلاً عن مجالس المناظرات والمتديات العلمية على غرار ما ينقله إلينا صاحب «الامتاع والمؤانسة» على سبيل المثال. وهذا فضلاً عما نجده في شهادات المؤرخين وكتب التراجم والوفيات وما نفيده من أقوال الرحالة وأخبار الشعراء والمغنين، وما اقترّب من هذه المعطيات أو كان مكملًا لها، بل ولربما كان البرنامج أكثر من ذلك وأشدّ اتساعاً وتنوعاً. ولكننا، ونحن نقولها ثانية، نود التنبيه على ما كنا نرى فيه اشارات وأدلة على تكون هذه «الشخصية القاعدية».

يجد الباحث في كتاب «الفهرست» لابن النديم مادة ثرية ومعطيات غزيرة خام تسهم في التعرف على ما نطلبه اسهاماً جيداً. فالرجل كان وراقاً، ونحن نعلم ما كان الوراقون يتوفرون عليه من كتب يمتلكونها في بعض الأحيان في نسخ فريدة، ولذلك فقد كان دكان الوراق ملقى للكتاب ومقصداً لطلاب المعرفة ومحبي الآداب والفنون المختلفة. ونحن نفيد من حكاية يوردها ابن النديم نفسه أن الوراقين، أو كبارهم على كل حال، كانوا يضربون في البلاد بعيداً فيلتقون بأقوام من أجناس ولغات وحضارات مختلفة. والوراق لا يقصد في الأحوال كلها لاقتناء ما عنده، بل انه، فيما يبدو، كان يستأجر بعض مصنفاته للقاصدين فينسخونها لغرضهم الشخصي أو لحساب بعض الوزراء أو الأعيان، وعلى سبيل المثال فإن ترجمة الجاحظ يذكرون أنه كان يستأجر دكاكين الوراقين ليقتني الليل فيها كاملاً من أجل النسخ والتدوين ولا شك أن العديد من الأدباء والكتّاب، الموظفين في بلاط البويهيين أو العاملين في قصر الخليفة

(6) تنوه في هذا الصدد بالدراسة الرصينة التي قام بها الأستاذ محمد هشام بوقمرة عن المدرسة النظامية.

Mohammed Hichem Bougamra - L'Enseignement de la langue et de la littérature arabes à la Nizamiyya de Bagdad. (Université de Tunis. CERES) Tunis, 1983.

العباسي، أو المعدودين في رفقاء الوزراء والوجهاء (مثلاً هو الشأن بالنسبة لأبي حيان التوحيدي) كانوا يصنعون مثل صنيع الجاحظ في اتفاق ساعات، إن لم يكن أيام وليالي، في متاجر الوراقين. وحيث إن الأمر كان على نحو ما نصوره، أو قريباً منه، فقد كان من الطبيعي أن يكون للوراق كتانيس وتقاييد وسجلات جامعة يدون فيها فهرسة شاملة بما يعرفه من أخبار الكتب والكتاب والتراجمة من مختلف أصناف المعارف والآداب والحكم والفنون، ولربما امتزجت في عمله ضرورة الممارسة التجارية بالمتعة الذهنية واختلطت بما يكتسبه به من زاده المعرفي من تقدير ويحظى به من وجاهة ورفعة في أعين قاصديه. ولا ضير عند الباحث اليوم أن يكون الوراق يستخدم في التدوين والفهرست كتاباً وطلاباً للمعرفة وأن يكون عمله في كتابة «الفهرست» أشبه بعمل سيبويه في كتابة كتابه (إذا ما صدقنا الحكاية التي يوردها ابن النديم نفسه). لا ضير في ذلك ما دامت النتيجة واحدة وما دمنا نحصل من عمل ابن النديم على شهادات ثمينة ما نعتقد أنها قدرت حتى الآن حق قدرها، وما نظن أن الاستفادة منها في التأريخ لمصادر الثقافة العربية الإسلامية ومكوناتها قد تمت على الوجه الكامل فعلاً. فنحن أمام جرد كامل بأسماء التراجمة والترجمات وأمام إحصاء شامل لما كان من المصنفات والمترجمات متداولاً في «عالم العلماء» وما كان الخاصة يقبلون على قراءته. وقد اكتفى بإيراد مثال واحد على ما أريد الإشارة إليه: فلو أننا خطينا جانباً ما هو مشتهر ومعروف من تراجمة الكتب اليونانية، أو المنقولة إليها عن السريانية والفارسية، لوجدنا أنه قد كان من المتداول ما لا يقل عن: أحد عشر كتاباً من الكتب الفارسية المنقولة إلى اللسان العربي ورأينا أن أغلبها يتعلق بسير الملوك وأخبار الدول المتقدمة وأسباب عزها في أول عزها ودواعي انحطاطها ودوالها في آخر أيامها. ولأحصينا مع ابن النديم ما يربو على السبعة عشر كتاباً من المنقول إلى اللغة العربية من المصنفات الهندية ثم لتبيننا، بالنظر إلى عناوينها، أنها ترجع كلها إلى موضوعات السياسة والتدبير وآداب السير والنصائح⁽⁷⁾.

أذكر في السياق نفسه، سياق الشهادات على سبيل تكون هذه «الشخصية

(7) ابن النديم - الفهرست - دار المعرفة، د.ت، بيروت. ص 331-441.

القاعدية»، مؤلفاً آخر عاصر ابن النديم (أو كان قريباً من معاصرته) وهو البيروني (ت 440) صاحب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» وصاحب المصنف العجيب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». ويبدو لي أن البيروني لم يحظ منا إلا بما حظي به صاحب «الفهرست» وما أعتقد أن مؤرخي الفكر العربي الاسلامي قدروا جهد أبا الريحان حق تقديره. وحيث سلك ابن النديم سبيل «الوراق» في تدوينه وكتابته فإن البيروني سلك مسلكاً مبيناً في الظاهر ولكنه، بالنسبة لمؤرخ الفكر اليوم والمتشبع بالدرس المنهجي المعاصر، قد صنع مثل صنيعه بلغة أخرى. لم يكن البيروني وراقاً ولا تاجر كتب وإنما كان رحالة ومتربحاً ولربما كان أيضاً من رواد مجالس الأسفار والحلقات التي يعقدها الخلفاء العباسيون والسلطنة البهويةيون أو من ينتسب إليهم من الكبراء. ومما نقرؤه في «تحقيق ما للهند من مقولة» نفيد أنه عارف ممتاز باللسان الهندي وأنه قد نقل إلى اللغة العربية كتابين اثنين على الأقل «أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات (. . .) والآخر في تخليص النفس من رباط البدن»⁽⁸⁾. ولكننا نفيد أيضاً، وهذا ما يعيننا بصورة مباشرة، أنه كان شغوفاً بمعرفة «الآخر» المخالفين لنا في كل شيء تقريباً «القوم يباينوننا بجميع ما يشترك فيه الأمم وأولها اللغة وإن تباينت الأمم يمثلها (. . .) ومنها أنهم يباينوننا بالديانة مبيانة كلية لا يقع منا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم شيء مما عندنا (. . .) ومنها أنهم يباينوننا في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوفوا ولدانهم بنا وبزينا وهياتنا وينسبوننا إلى الشيطنة وإياها على عكس الواجب وإن كانت هذه النسبة لنا مطلقة وفيما بيننا وبين الأمم بأسرهم مشتركة»⁽⁹⁾. ورغم هذه «المباينة» في كل شيء، بل ولربما بسبب تلك المباينة، فإن الرجل ينشط في الاطلاع على رأيهم وعقيدتهم. ومتى اعترض عليه معترض فقال عنه إنه لا يحفل بتصحيح ما كان من المعتقد كاذباً غير صادق فلمانه يجيب بأن كتابه ليس كتاب حجج حتى يهتم فيه بإيراد رأي الخصم ومعارضته «وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف

(8) أبو الريحان البيروني - في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة - مطبوعات دار المعارف العثمانية، 1958، حيدرآباد - الهند. ص 6.

(9) المرجع السابق. ص 13-15.

إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم⁽¹⁰⁾. وها هنا فرصة يحق لمؤرخ الفكر أن يغتنمها وهي أهمية الانتباه إلى الكيفية التي ينظر بها إلى «الآخر» في الثقافة العربية الإسلامية، إذ لا شك أن في ذلك الانتباه ما يمكن المؤرخ اليوم من إدراك أكثر وضوحاً لطبيعة تلك الثقافة وصانعيها ما ندنا نعلم اليوم أن في حديثنا عن الغير ونظرنا إليها ما يكشف عن لواجح الذات ومكونات الخطاب. وطبيعي أن مصنفات أخرى عديدة قد تفوق كتاب البيروني من حيث قيمتها النظرية، وأشير بذلك إلى كتب مؤرخي الفرق وأذكر منها على وجه الخصوص كتاب المؤرخ الأشعري أبا بكر الشهرستاني (الملل والنحل)⁽¹¹⁾، ولكن لحديث الرحالة المترجم عن الاعتقادات والعادات والتقاليد ما يفيد طالب الحكمة والساعي إلى اقتباس الموعظة الحسنة والإفادة من آداب الأمم المتقدمة وأخبارها. وهذه إحدى السمات الواضحة في هذه «الشخصية القاعدية»، فلم يكن الخاص أو الرجل من الخاصة يشعر بالاكتماء النظري المطلق ولا يجد حاجة في الخروج عن الذات، وبالتالي فلم يكن هم الكاتب أو المصنف هو «الرد على الشعوية» أو الانشغال بإظهار «فضل العرب على العجم»، وطبيعي أن هذا الأفق الثقافي الرحب كان يعكس طبيعة الوجود الاجتماعي والثقافي معاً في القرنين الرابع والخامس للهجرة وأنه كان معبراً عن «المدينة الإسلامية» وما يفتعل عند النخبة الفكرية والاجتماعية فيها من رؤى وأحلام، ورغبات، وأذواق، وما تتم به صياغة ما ترومه من مثل أعلى في المعرفة والسلوك والعمل. وقد يستحسن أيضاً أن نتحدث، مع محمد أركون، عن وجود «إنسية عربية

(10) المرجع السابق. ص 5-6.

(11) في كتاب الشهرستاني اشارات عديدة تفيد في معرفة ذلك، فهو يقول في مقدمة الكتاب «فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل والوقوف على مصادرها ومواردها» - فهي إذن كانت موجودة ومتداولة. ويأتي بما يفيد أن شروح الأناجيل الأربعة وكذا التوراة كانت معروفة ومقروءة في أوساط الأرستقراطية الغربية الإسلامية على الأقل. وأخيراً فإن القارئ يجد في مقدمات الكتاب تصوراً للمكان (الأقاليم السبعة، الجهات الأربع). وتصوراً لأمم المعمور (العرب، العجم، الروم، الهند). وتصوراً للديانات والنحل (المجوس، اليهود، النصارى، المسلمين). وتصوراً لأهل الآراء والأهواء (الفلاسفة، الدهرية، الصابئة، عبدة الكواكب والأوثان، البراهمة). الشهرستاني - الملل والنحل (سبقت الإشارة إليه)، الجزء الأول. ص 11-20.

في القرن الهجري الرابع، تتجلى في مستويات وأصعدة عدة (إنسية دينية، وأخرى أدبية، وثالثة فلسفية). وليس لنا أن ننوب عن الأستاذ أركون في تصوير مظاهر الإنسية على نحو ما يبدو له أنها كانت عليه ولا أن نجاريه في المسائلة بين نموذج الإنسان أو الإنسية عند رجال القرن السادس عشر في أوروبا ومفهوم «الأدب» عند المثقف العربي في مدينة القرن الرابع الهجري⁽¹²⁾. ولكننا نقتطف من تحليلاته وملاحظاته الثاقبة هذه الملاحظة الأولى التي تتعلق بالفلسفة وعملها في «التكوين غير المباشر» في صياغة الشخصية الثقافية للمثقف العربي في زمان الدراسة. وهي أن الفلسفة قد أمدت «بطريق مباشر أو غير مباشر القسط الأوفر من النتاج الثقافي: فالنحو، والنقد، واللغة، والتاريخ، والجغرافية، وكتب المنتخبات، والمقالات بل والشعر ذاته، كل هذه قد عرفت عدوى الفلسفة في مستويات عديدة»⁽¹³⁾. وهذا ما يعني أن النموذج اليوناني، في الذوق والسلوك والمعرفة، قد تسرب إلى النسيج الثقافي العربي الاسلامي، لا بل قد أسهم في حيائه وصياغته إسهاماً. وبالتالي فإن «الأثر اليوناني»، عن طريق الفلسفة، لم يكن الفلاسفة الاسلاميون ورواد المناظرات التي ينقلها إلينا التوحيدي مخصوصين بالخضوع له وبالاتفعال بمثله ومعايره. وهذا صحيح، وما نرى إلا أن ما سنقف عنده من نصوص الأشعرية سيكشف عنه بوضوح كبير. ومن الخصائص العديدة التي يجد أركون أنها كانت لهذه «الإنسية العربية» نشاطه الرأي في القول إن مما كان يميز تلك «الإنسية العربية» هو أنها «أولت المشكلات الأخلاقية والسياسية أولوية في اهتماماتها»⁽¹⁴⁾.

من هذه الشواهد والأدلة، ومن تنوعها واختلافها، نقرب من تبين الملامح العريضة لهذه القاعدة الثقافية والمشاركة التي نقول إن مفكري الاسلام يصدرون عنها جميعاً لأنهم، جميعهم كذلك، يخضعون لقوة أثرها وشدة تأثيرها ولأنها كانت تفعل في مصادر ثقافتهم ومواد تشكل أذواقهم وقيمهم ومثلهم العليا.

(12) Mohammed Arkoun - Contribution à L'étude de l'humanisme arabe au IV siècle: Mis-kawayh, Philosophe et historien. Vrin, 1970, Paris, p. 357.

(13) المرجع السابق. ص 192.

(14) المرجع السابق. ص 361.

فهي إذن كانت تمتزج بما قصدناه بقولنا، سابقاً، إنه الإرث العربي الاسلامي كما يعبر عنه القرآن والعلوم المحيطة به، بل وكما تحفظه كتب «العلوم النقلية» جميعاً من حيث اشتغالها على الدين عقيدة وشرعية معاً وعلى كتب اللغة وما يرجع إليها.

ولو أننا شئنا أن نتحدث عن هذه القاعدة الثقافية المشتركة من وجهة نظر تاريخ الفكر، ولورمنا أن نصفها من زاوية برنامج هذا التاريخ وأساليب المقاربة والتحليل فإننا نجد أن ما يقصده ماكس فيبر بحديثه عن «النموذج الذهني» (Idéal-Type) وتطبيقه هذه القاعدة الثقافية أفضل انطباق. فصورة العالم «العامل» هي، حين قول مفكري الاسلام وحكائه في الفضيلة والمروءة والأخلاق الحميدة، تركيب ذهني عجيب. هو حقاً «نموذج ذهني» يختصر في صورة عجيبة ما حدث في أرض الاسلام من التقاء وتفاعل بين الإرث الثقافي العربي الاسلامي وبين التراث الثقافي الذي أبدعته الانسانية المعروفة أو المفكر فيها عند المفكر العربي الاسلامي. كما أن ذلك «النموذج الذهني» يعكس ما يقوم بين المصدرين أو السجلين الثقافيين من تنافر أو صراع عابر أو قار، مؤقت يمكن تجاوزه وإلغاؤه أو دائم فلا سبيل إلى مجاوزته أو تخطيه.

والآن، فإنه علينا أن نتساءل عن نصيب القول الأشعري في الأخلاق والسياسة من هذا كله، وبالتالي فإنه علينا أن نتبين معنى الاشتراك في هذه «الشخصية القاعدية» وأن نبحت في كيفية وغط حضور «النموذج الذهني» في السلوك والعمل في الخطاب الأخلاقي الأشعري.

* * *

لو طلبنا كتاباً دقيقاً في التشريع لقواعد العمل في القرنين الرابع والخامس، أي في هذه الفترة التي نجد فيها «عصراً مرجعياً» نرجع إليه، وأردنا منه أن يكون معبر عن الالتقاء والتقاطع بين سجل أول يثنيه الإرث العربي الاسلامي المشترك بين فرق الاسلام جميعاً، على نحو ما ذكرنا آنفاً، وسجل ثان يشهد بالتأثير الذي خضعت له «الشخصية القاعدية»، بقدر ما اجتهدنا في تقريب تلك الشخصية في الفقرات السابقة، ثم أردنا لهذا الكتاب أن يكون مع ذلك

كله لساناً أميناً ينطق باسم المنظومة المعرفية الأشعرية، فلو توخينا هذا كله لما ترددنا في القول بأن أفضل الكتب هو كتاب «أدب الدنيا والدين» لمؤلفه الفقيه الشافعي والمفكر الأشعري أبي الحسن الماوردي. ولقد كان اهتمام الماوردي، وكما هو معروف، اهتماماً شديداً بالقضايا التي تتعلق بالسياسة والعمل فكتب كثيراً في التشريع لأحكامهما. ولا يعنيها، في هذا الفصل، أمر الماوردي المفكر السياسي ولا نهمنا قيمة كتابته في المنظومة المعرفية الأشعرية الكبرى فذلك مما سنرجع إليه في الفصلين المقبلين وستكون لنا عند نظراته في السياسة وأحكامه التشريعية فيها وقفات نستخلص منها الفائدة اللازمة بالنسبة للأشعرية وإنما غرضنا الآن هو التنبيه على كتابة الفقيه الشافعي الأشعري من حيث تصويرها للصورة التي نشد الوقوع عليها: صورة امتزاج المثل الأعلى العربي الاسلامي بالنموذج اليوناني الممتزج بحكمة الفرس وآداب الهند. وقد يجدر بنا أن ننبه، منذ الوهلة الأولى، أنه من العسير على الناظر في كتابة مفكر أخلاقي وسياسي معاً أن يفصل في كتاب «أدب الدنيا والدين» بين ما يُعدّ، حقاً، نظراً سياسياً وما يعتبر فكراً أخلاقياً أو نظرية في الأخلاق - وصعوبة الفصل هذه ترجع إلى أسباب سيأتي اكتشافنا لها تدريجياً ولكننا نعين منها سببين كبيرين على الأقل. أولها هو أن ما يأنف منه المسلم الحسن العقيدة والسلوك من طلب العلم الذي لا يعقبه عمل وما يكون الفقيه فيه، بحكم عمله كفقيه مرتبط بالحياة العملية في جانبها الاجتماعي القوي، من تعود على أخذ المخاطب والشريك في السلوك بعين الاعتبار كل هذا يجعل الفصل بالغ الصعوبة إن لم نقل إنه متعذر، وثانيها أن القسمة الأرسطية في العلوم، إذ تجعل العلوم نظرية (المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة)، وعلوماً عملية (الأخلاق، السياسة، الاقتصاد). فإن الخاضع لتأثير المعلم الأول، ولو بطريق غير مباشر، يشق عليه أن يفصل بين الأخلاق والسياسة ولو أن أرسطو ذاته كان يفصل بينهما في مستوى العرض والتأليف المدرسي وليس في مستوى الدرس والتحليل العميقين أو لنقل، على كل حال، بأن مفكري الاسلام درجوا على هذا الاعتبار. ولكننا سنحاول البحث في «أدب الدنيا والدين» عن المفكر الأخلاقي الأشعري ونُدع، إلى حين الفصل المقبل، المفكر السياسي الأشعري، سنحاول إذن، من خلال هذا المؤلف، أن

نستخلص مكونات الخطاب الأخلاقي الأشعري ونرصد ثوابته الأساسية.

يذكر الماوردي، في مقدمة كتابه، أنه قد توخى لتأليفه أن يجمع «بين تحقيق الفقهاء وترقيق الأدباء فلا ينبو عن فهم ولا يدق في وهم». فأما تحقيق الفقهاء وتدقيقهم في القول والتباسهم العلة في كل ما يأتون به فالأمر فيه يسر وواضح، فالماوردي فقيه شافعي، بل هو عميد المذهب الشافعي في زمانه، ومصنفاته في الفقه تشهد له بالبراعة والقدرة ويتجل فيها مراعاة شرط الدقة والتحقيق على وجهه الكامل فإنما الرجل صاحب صنعة فهو يمارسها وهو يقعد للسلوك العملي قوانينه وضوابطه وآلية العقل الفقهي تكشف عن نفسها في فصول الكتاب وأبوابه. وأما «ترقيق الأدباء» فهو مما يتطلب منا أناة في الفهم ودقة في الملاحظة فنذكر أن المقصود بالأدباء في هذا القول، ليسوا هم أصحاب حرفة الأدب على وجه التدقيق وأرباب صنعة الكتابة على تقدير ما يذكره عبد الحميد الكاتب في رسالته الشهيرة إلى الكتاب حيث يكون معيار الجودة الأسمى هو التأني في اللفظ والتظرف في اختيار العبارة البليغة والخط الجيد الذي تحلى به الكتب وتستحسن فيه المطالعة والتأمل. ولكن القصد بالأدباء هو للاقتدار على الجميع بين مكونات معرفية غزيرة ومتنوعة وهو، في الإبانة عن هذا القصد، يخبر قارئه أنه سيكون فيما سيأتي به «مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه، ومن سنن رسول الله صلوات عليه بما يضاويه، ثم متبعاً ذلك بأمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وأقوال الشعراء لأن القلوب ترتاح إلى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد. وقد قال علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، إن القلوب تمل كما تمل الأبدان فاهدوا إليها طرائف الحكمة. فكان هذا الأسلوب يجب التنقل في المطلوب من مكان إلى مكان»⁽¹⁵⁾.

ورب سائل يسأل: وبعد، فما وجه الجدة في قول الماوردي وأي شيء، في هذا القول، يخرج به عن المؤلف من كتابة الكتاب من أهل السنة كابن قتيبة في «عيون الأخبار» مثلاً؟ ولماذا لزم أن يكون الكتاب علامة هذا الالتقاء بين المثل

(15) الماوردي - أدب الدنيا والدين -.. (تحقيق مصطفى اسحاق)، دار الكتب العلمية، 1978، بيروت، ص 17-18.

الأعلى الاسلامي والنموذج اليوناني الممتزج بأدب الفرس وحكمة الهند؟ والجواب هو أن الاستشهاد، على الحكمة البليغة والسلوك الحميد والفعل الحسن، لا يأتي عند الفقيه الأشعري في صورة معلومات يتراكم بعضها فوق البعض الآخر ولا يكون في مجرد الاتيان بأقوال تنتضد بجانب أقوال أخرى على شرط ما يستدعيه مثل ما أعلى في البلاغة والفصاحة، ولكن خيطاً رفيعاً تنتظم به الاستشهادات وفكراً ناظماً يوجهها ويشدها إلى بعضها البعض. ولربما وجدنا شيئاً فعلاً في الحديث عن «التنقل في المطلوب من مكان إلى مكان». فالحق أن هناك مكانان، بل وأمكنة، ولكن المكان هنا تعيين رمزي لثقافات ونماذج معرفية وعوالم حكمة تتداخل فيما بينها فتألف وتتعاصد ليكون عنها كل موحد. ولكننا لا نبتغي الجنوح إلى الغموض في القول أو التغميض في المعنى، فليس ذاك مما يحتمله النظر في الخطاب الأخلاقي أو يجيزه. كما أنا نشترط على نفسنا شرطاً فنلتزم به: وهو أنا نجتنب السير خلف وجه يقودنا إلى استقصاء معالم الأشعرية وعلاماتها في الكتاب ثم ندافع، بعد ذلك، عن الفرضية التي تقضي بأن العالم الأشعري شديد الانفتاح على مكونات «الشخصية القاعدية» في المناخ المعرفي لعصرنا «الرجعي» إيجابى القول في العناصر اليونانية منها، كثير الاقتباس منها، وأن التوفيق يحالفه في ذلك كله. كلا، فليس ذاك مما نراه موافقاً لما نحن ملتزمون به من خطة وطريق، ولذلك فنحن سنغمض عينينا عن الباب الأول المتعلق بالعقل وفضائله، وفيه ينكشف المعنى الأشعري الذي يأخذ به الماوردي تعريف العقل عن المحاسبي، كما أخذه السابقون عليه من الأشاعرة عنه وكما سيأخذه اللاحقون عليه دون أن يشير أحدهم إلى ذلك الأخذ أو يصرح به. ولنفس السبب أيضاً فنحن سنغض الطرف عما يحفل به الباب الثاني، المتعلق بالعلم وآداب التعلم، من علامات وأدلة على الموقف الأشعري وكذا ما يلحق به من اشارات جلية في «باب أدب الدين». سنختار طريقاً مغايراً، لعله الموفى بما اشترطناه على نفسنا من شرط، فنسأل بكيفية مباشرة: هل من سبيل إلى العثور على مفهوم محوري في الخطاب الأخلاقي الماوردي يفي بغرض التعبير عن التركيب الذهني الملائم لما يتم به الجمع، في السلوك الأخلاقي، بين المثل الأعلى العربي الاسلامي من جانب أول ونموذج الحكيم اليوناني المرتوي من أدب

الفرس والمتغذي من حكمة الهنأ والشعوب «الأخرى» الغربية والبعيدة؟ ولا نلتكأ في الإجابة ولا ننصب في الوصول إليها فلدينا بالفعل، مفهوم يعبر عن المعنى ويفي بالغرض وذلك هو مفهوم «المروءة». والماوردي نفسه، وإن كان قد أفرد للحديث عن المروءة فصلاً مستقلاً هو السابع من «آداب المواضعة»، يوافق على هذا القول ويؤكدده حيث يقول في نهاية الفصل «فهذا ما اقتضاه هذا الفصل من شروط المروءة وإن كان كل كتابنا هذا من شروطها وما اتصل بحقوقها»⁽¹⁶⁾. وإذن، وعلى لسان الفقيه الشافعي الأشعري، فنحن في «المروءة» أمام مفهوم يلخص بكيفية شديدة الكثافة والتركيز على هذا المنحى المطلوب والتناسنا لمعنى المروءة هو تعيين لدلالة الخطاب الأخلاقي الأشعري واستنطاق لمضمراته وسكوته.

من الطبيعي أن جدة مفهوم من المفاهيم العملية لا تكمن في جدة العبارة ذاتها ولا تقوم في جدة الاشتقاق اللغوي في اللفظ، وأما الجدة توجد فيما يحمله اللفظ من مضامين جديدة ودلالات لم يسبق إليها. فالمادية التاريخية ينسب إليها، في جملة ما ينسب من مظاهر الجدة، إتيانها بمفهوم «الطبقة الاجتماعية» ولكن نعت الطبقة الاجتماعية هذا كان معروفاً، بل ومتداولاً في كتابة بعض الفلاسفة وعلماء الاقتصاد منذ القرن الثامن عشر على الأقل. وممكن الجدة فيما أتى به ماركس يكمن، تحديداً، في الحمولة الفلسفية والدلالة الاقتصادية الجديدتين اللتان يكتسبهما اللفظ. وعلى كل فليس لنا أن نتوسع في مسألة متتهية، أو هي كذلك، عند علماء الاستيمولوجيا. والشأن في مفهوم «المروءة» قد كان كذلك، ونحن نجده في كتابات ترجع إلى القرن الهجري الثاني في نهايته والثالث في بدايته، أي أنها تعود إلى زمان سابق على ميلاد النظرية الأشعرية في كافة جوانبها. لا بل إن المروءة، فيما يبدو، كانت عند الإنسان العربي (= «الأعرابي») هي المعبر عما يستحسن من آداب السلوك وقواعد العمل. نقرأ عند «صالح بن جناح اللخمي» وهو، فيما يبدو، أحد الحكماء الذين نقل عنهم الجاحظ كما يذكر محمد كرد علي⁽¹⁷⁾ فنجد أن المروءة تقوم في معانٍ عدة. فهو

(16) المرجع السابق. ص 334.

(17) محمد كرد علي.. رسائل البلقاء.. لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، القاهرة. ص 385.

يقول تارة «اعلم أن العرب قد تجعل للشيء الواحد أسماء وتسمى بالشيء الواحد أشياء. فإذا سنع لك ذكر شيء فاذكره بأحسن أسمائه فإن ذلك من المروءة وإنما المرء بمروءته. المروءة اجتناب الرجل ما يشينه واجتنائه ما يزينه وأنه لا مروءة لمن لا أدب له، ولا أدب لمن لا عقل له، ولا عقل لمن ظن أن في عقله ما يغنيه ويكفيه عن غيره». فالمروءة، حسب ما رأينا من تعداد وجوه مداركها، هي عنوان «مكارم الأخلاق» كلها وهي الصفة اللازمة لها أبداً والملازمة لها دوماً. ثم إن صالحاً بن جناح يقول، ونحن نأتي بقوله تمثيلاً لا حصراً وتعداداً، أن «رفق الرجل بدوابه وحسن تعاوده لها وقيامه عمل من أعمال البر وسبب من أسباب الغنى ووجه من أوجه المروءة»⁽¹⁸⁾. فالمروءة تكون، أيضاً، من صفات لطف المرء وظرفه ورقة طبعه.

ونطالع في «كتاب السؤدد»، (وهو من الكتب التي يشتمل عليها كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة الدينوري) فنجد فصولاً في ذم الغنى ومدح الفقر وأخرى في الدين وما يتطلبه وفي الكبر والعجب ومذامهما، ونجد أبواباً في الحياء والعقل والحلم. . ثم نجد أن صاحب «تأويل مختلف الحديث» و«تأويل مشكل القرآن» وغيرهما من المؤلفات العديدة يخصص للحديث عن المروءة باباً في نحو ثلاثين سطرأ يورد فيه تنقاً ومقتضبات ينسبها إلى بعض مشاهير المتقدمين في الاسلام مثل عمرو بن الخطاب ومعاوية والأحنف بن قيس في أقوال يراكمها فوق بعضها البعض⁽¹⁹⁾.

والحق أن الكتابين، على الرغم مما بينهما من اختلاف بين في الحجم والمضمون والتوجيه، لا يخرجان عن المعنى الذي ترسمه دائرة الإرث الثقافي العربي الاسلامي ولا ينفصلان عن محيط الحضارة العربية في المرحلة السابقة على عصرنا المرجعي. وقد يجد القارئ، عند ابن تيمية، نقولاً عن ابن المقفع واستعادة لبعض ما قرأه عنده ولكن الأمر لم يكن أبداً ليتجاوز الترصيف والتنضيد فهو لا يرقى أبداً إلى مرتبة التمثل والتبئية في المحيط الثقافي العربي

(18) المرجع السابق. ص 385-391.

(19) ابن قتيبة الدينوري. - عيون الأخبار. - دار الكتاب العربي (نشرة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1925) بيروت. المجلد الأول ص 295-296.

وبالتالي فقد ظل صاحب «أدب الكاتب» يكتب على مذاق «الأعرابي» ويعبر عن مزاجه ورغباته. ولكن الأمر عند صاحب «أدب الدنيا والدين» آخر تماماً، بل هو مخالف بالكلية ومغاير بالجملة في الحديث عن المروءة وشرح معناها ودلالاتها.

أول مظاهر الاختلاف عن الكتابين المذكورين هو أن المروءة، في «أدب الدنيا والدين»، ليست قواعد معلومة تحصى في سهولة ويسر ويستوعبها في رجز يحفظه أو قول يردده. بل المروءة برنامج كامل يقتضي معرفة وعلماً ويستدعي تطبيقه عملاً دائماً متصلاً: «واعلم أن حقوق المروءة أكثر من أن تحصى وأخفى من أن تظهر، لأن منها ما يقوم في الوهم حساً ومنها ما يقتضيه شاهد الحال حدساً، ومنها ما يظهر بالفعل ويخفى بالتغافل. فلذلك أعوز استيفاء شروطها، إلا جملًا يتنبه الفاضل لها ليقظته، ويستدل العاقل عليها بفطرته وإن كان جميع ما تضمنه كتابنا هذا من حقوق المروءة وشروطها»⁽²⁰⁾. لم تعد المروءة محفوظات تستوعبها حكم جامعة وتكفي صفحات قليلة في ذكرها والإشارة إليها وإنما هي تستدعي كتاباً كاملاً، كتاباً يريد أن يكون تخطيطاً عملياً لأدب الدين ولأدب الدنيا. وإذا كان من العسير فعلاً، لما بينا سابقاً من أسباب، أن نفصل في الحديث في «الأدب» بين الدين والدنيا فإننا نجد أن كبيرهم الفقيه هو الدنيا: الدنيا من حيث أن العائش فيها هو فرد، لا بل عالم صغير داخل العالم الكبير، ومن حيث أن هذا الفرد يدخل في علاقات طبيعية وضرورية مع غيره من بني الانسان ضمن نظام ثابت وترتيب معلوم، فهناك من هم دونه «كالسلطان في رعيته والرئيس مع صحابته»، وهناك «من فوقه، كالرعية مع سلطانها والصحابة مع رئيسها»، وهناك أخيراً، من هم «أكفاؤه». والدنيا، في حديث الماوردي عنها، ليست مجرد «مزرعة للأخرة» فالمفلح فيها من يفر بنفسه ويهرب عن الخلق وينزوي في زاوية يتعبد ويتعبد، وإنما الدنيا مجال سياسي بالمعنى اليوناني الدقيق لكلمة السياسي والذي يفيد وجود مدينة معلومة، لها نظام معلوم، تتوزع فيها المهام والوظائف وتتدرج حسب الرتب والكفاءات والاستعدادات والطبائع - فهي، على وجه أدق، المدينة في الحديث الأرسطي عنها.

(20) الماوردي - أدب الدنيا والدين. ص 309.

للاجتماع السياسي، أو لما «يكون به صلاح الدنيا»، كما يقول الماوردي في عبارته، شروط وقواعد سنعرض لها فتفصل القول فيها في الفصل المقبل ولكننا نقف الآن عند القاعدة الثالثة وهي التي تتعلق بالعدل. والعدل في حديث الفقيه هو عدل يتوافق مع ما أشرنا إليه، أعلاه، من الرتب والمراتب في المدينة: فعدل هو «عدل الإنسان فيمن دونه»، وعدل هو عدله مع من فوقه، وعدل ثالث وأخير هو عدله مع أكفائه ونظرائه. ولكن العدل لا يجد بمعرفة هذه القسمة الثلاثية ولا يقوم في مجرد العلم بها بل لا بد من علم آخر ينضاف إلى ذلك العلم، الضروري، ويكمّله. فلا بد للمرء أن يعلم أن العدل في هذه الرتب أو الطبقات الثلاث يكون «بالتوسط في حالتي التقصير والسرف، لأن العدل مأخوذ من الاعتدال. فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل. وقد قالت الحكماء: الفضائل هيئات متوسطة بين حالتين ناقصتين وأفعال الخير تتوسط بين رذيلتين، فالحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والشجاعة واسطة بين التقжим والجبين، والعفة واسطة بين الشر والجهالة»⁽²¹⁾.

واضح أن الماوردي يستعيد ما يحتمل أن يكون قد قرأه في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو في ترجمة إسحق بن حنين فقد كان الكتاب، حسب ما نفيده من «فهرست» ابن النديم معروفاً ومتداولاً. فإن لم يكن قد اطلع على الكتاب في نصه المباشر فكل القرائن والأدلة في «أدب الدنيا والدين» تفيد أنه قرأ كتاب ابن مسكويه «تهذيب الأخلاق» أو قرأ الكتاب الصغير، الذي يحمل نفس العنوان، لمؤلفه يحيى بن عدي. ثم إنه لا شيء يحيل، في عبارة الأشعرية، أن تكون كتب أرسطو في الأخلاق والمنطق مقروءة عند الفقهاء نافذة الأثر فيهم ومساهمة في بناء شخصيتهم «القاعدية». وعلى كل فنحن لو تابعنا قراءة النص الذي أوردناه قبل قليل لوجدنا أن أبا الحسن يستكمل لوحة الفضائل الأخلاقية المعلومة فهو يضيف إلى الحكمة والشجاعة والعفة تسعاً أخرى ليستوفي تمام الاثنتا عشرة فضيلة⁽²²⁾.

(21) المرجع السابق. ص 143.

(22) لا نخرج عن القصد بمقد مقارنات بين فصول من «تهذيب الأخلاق» لأحمد مسكويه، =

والقول في حضور أرسطو في الحديث الماوردي في الأخلاق لا يقتصر على ما ذكرنا من قول في الفضيلة، واعتبارها وسطاً عادلاً بين رذيلتين، واحصاء للفضائل وحصرها لها في اثنتا عشرة فضيلة، فضلاً عن مبدأ الترتيب ذاته (وإن لم يكن مصدر هذا المبدأ مصدراً أرسطياً بالضرورة) بل إن القارىء يجد أدلة أخرى على ذلك مثبتة في تضاعيف أقوال الماوردي كلها فهي ترد تحت ريشته مرات ومرات فتكون طوراً كلام الحكماء جملة. فهو يقول في شرح المقولتين الأرسطيتين في التطبيع وفي العادة باعتبارها طبعاً ثانياً «قد تقدم من كلام الحكماء: ليس في الطبع أن يكون ما ليس في التطبيع. ثم نقول: من المتعذر أن تكون أخلاق الفاضل كاملة بالطبع وإنما الأغلب أن يكون بعض فضائله بالطبع وبعضها بالتطبيع الجاري بالعادة مجرى الطبع حتى يصير ما تطبيع به في العادة أغلب عليه مما كان مطبوعاً عليه إذا خالف العادة، ولذلك قيل: العادة طبع ثان»⁽²³⁾. والأخذ من أرسطو يكون، طوراً آخر، في شرح معنى الفضيلة أنها بذل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي. فأرسطو يقول: «والذي معه فضيلة في الأموال هو الذي يستعمل الغنى على أفضل ما يكون، وهذا هو السخي، وقد يعلم أن استعمال المال هو النفقة والإعطاء. فأما جمع المال وحفظه فهو اقتناؤه ولذلك صار من شأن السخي أن يعطي لمن ينبغي أن يعطي أكثر من أن يأخذ من حيث لا ينبغي وألا يأخذ من حيث لا ينبغي»⁽²⁴⁾. والماوردي يكتب «وحد السخاء بذل ما يحتاج إليه عند الحاجة، وأن يوصل إلى مستحقه بقدر الطاقة.

= ومواطن من كتاب «أدب الدنيا والدين» ولكننا ننبه، على سبيل التمثيل والاستشهاد، على المواطن التالية من:

أحمد بن مسكويه - تهذيب الأخلاق - (تحقيق قسطنطين زريق). منشورات الجامعة الأمريكية، بيروت، 1966.

أ - حديث مسكويه عن الفضائل الرئيسية ص 16-28 قارن مع ص 143-144 من أ.د.د. للماوردي.

ب - الخلق وتهذيبه (المقالة الثانية - مسكويه) ص 31-54 / قارن مع حديث الماوردي عن «المراعاة» و«المعانة» في تهذيب النفس، ص 306-307.

(23) الماوردي - أدب الدنيا والدين - ص 165.

(24) أرسطو طاليس - كتاب الأخلاق. ترجمة اسحق بن حنين (تحقيق ونشر عبد الرحمن بدوي).

وكالة المطبوعات 1979، الكويت، ص 142.

وتدبير ذلك مستصعب، ولعل بعض من يجب أن ينسب إلى الكرم ينكر حد السخاء ويجعل تقدير العطية فيه نوعاً من البخل وأن الجود بذل الموجود. وهذا تكلف يفضي إلى الجهل بحدود الفضائل، ولو كان الجود بذل الموجود لما كان للسرف موضع ولا للتبذير موقع. وقد ورد الكتاب بزمها وجاءت السنة بالنهي عنهما. . . .⁽²⁵⁾ ولو أننا أردنا أن نستقصي كل جوانب الالتقاء بين أرسطو، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو تم بتوسط كتب الأخلاق وجوامع الحكمة ومنتخبات الآداب المتداولة بين الخاصة، لابتعدنا عن القصد وتجاوزنا الحد ولكننا نكتفي، في الأخير، بالتنبيه إلى أن المروءة، في المعنى الذي يبدو أن الفقيه الشافعي يرتاح إليه، لا تبتعد عن المثل الأعلى اليوناني، والأرسطي تدقيقاً، في الحكمة وقد امتزجت بالفضيلة العقلية امتزاجاً تاماً.

يقول: «ولن نجد الأخلاق على ما وصفنا من حد المروءة منطبعة ولا عن المراعاة مستغنية وإنما المراعاة هي المروءة لا ما انطبعت عليه من فضائل الأخلاق لأن غرور الهوى ونازع الشهوة يصرفان النفس أن تتركب الأفضل عن أخلاقها والأجل من طرائقها (. . .) من حقوق المروءة وشروطها ما لا يتوصل إليه إلا بالمعانة ولا يتوقف عليه إلا بالتفقد والمراعاة. فثبت أن مراعاة النفس على أفضل أحوالها هي المروءة»⁽²⁶⁾.

مراعاة النفس تعني مراقبتها ومجاهدتها باستمرار فالأخلاق الحسنة لا تكون للمرأة بالطبع، إذ الصوارف والنوازع عديدة، بل تلزمها المعانة والمراعاة. وبالوصول إلى هذا المعنى والانتهاى إلى هذه الغاية فإن الفقيه الشافعي الأشعري يصبح مشاركاً في المثل الأعلى كما يصوره فلاسفة الإسلام مثل الفارابي (في كتاب «تحصيل السعادة» وفي كتاب «فصول منزعة») وكما يتحدث عنه «المفلسفة» وعلى رأسهم جميعاً أحمد بن مسكويه. لا فاصل ولا فارق يقوم بين «مراعاة النفس على أفضل أحوالها» وبين «تهذيب الأخلاق»، من حيث أن التهذيب تطهير دائم متصل للنفس وتنقية لها من الشوائب (في المعنى

(25) الماوردي .- أدب الدنيا والدين . ص 185 .

(26) المرجع السابق . ص 306-307 .

الأفلاطوني) فالطريقان يلتقيان و «التكوين غير المباشر» قد فعل فعله في الفيلسوف العربي المقبل على النصوص اليونانية ينهل منها في غير حرج ولا رقابة كبيرة على الذات، كما فعل فعله الحاسم أيضاً في المفكر الأشعري. والمفكر الأشعري، قارئ النصوص اليونانية والخاضع لأثرها، لا يقتطف من البستان الاغريقي وروداً وزهوراً يتجمل بها أو يتطيب بريحها بل هو طالب معرفة وعاشق حكمة وواجد في المثل الأعلى للحكيم اليوناني بعض ما يوافق نزعات منه ويرضى تطلعات إلى فضاء رحب فهو، كما قال الماوردي، «يجب التنقل في المطلوب من مكان إلى مكان».

* * *

يمثل الماوردي، في «أدب الدنيا والدين»، صورة العمل والسلوك في الخطاب الأشعري من حيث أن ذلك الخطاب محكوم بأبعاده الأخلاقية السياسية، وقد اكتسبها من مصدرين ونهل فيها من بثرين كما رأينا، ومحكوم بشدة انشداده إلى الحياة السياسية والاجتماعية للمدينة الإسلامية، فالمدينة هي المجال الطبيعي للفعل والسلوك في ذلك الخطاب، وأخيراً فهو يجتهد في التعبير عما يكون للحكيم المسلم أن ينشده من معيار للسلوك وأن يطلبه من قيم للعمل وهو يضطرب فيما يضطرب الناس جميعاً فيه من شؤون تتعلق بالوجود الاجتماعي والسياسي. هو بحق محاولة في تركيب «نموذج ذهني» يتفاعل فيه المثل الأعلى العربي الإسلامي في «مكارم الأخلاق» مع نموذج الحكيم اليوناني الفاضل وقد تشبع، مع ذلك، بحكمة الفرس وأدب الهند، ولم يكن لذلك «النموذج الذهني» عند الفقيه الشافعي الأشعري، أن يكون غير مثل «المروءة» وشروطها وحقوقها وكل ما يلزم لها. ولكن خطاب «أدب الدنيا والدين» لا يمثل القول الأشعري في العمل والسلوك إلا في وجه من وجوهه وفي جانب من جوانبه (وإن كان ذلك الوجه وذاك الجانب هما الأقوى في التدليل عليه)، وإنما للأشعرية وجه آخر، يعكس صعوبات وإشكالات أخرى، وجانب آخر لا يبين عنه مؤلف الماوردي. وأبو حامد الغزالي، في نصوصه الغزيرة في التصوف والأخلاق ينتهض وحده دليلاً على «الوجه الآخر» ويكون معبراً صادقاً عن جوانب أخرى من خطاب العمل والسلوك عند الأشاعرة. وابتغاء حسن الاحاطة بالقول

الأشعري في العمل يدعوننا إلى التريث برهة وجيزة أيضاً عند صاحب «ميزان العمل» ومؤلف «كيمياء السعادة».

• • •

نخبرنا الغزالي في السطور الأخيرة من كتابه الشهير في المنطق أنه بعدما وضع «مقياس العلم» وأراد منه أن يكون مرشداً في طرق الفكر والنظر الصحيح فإنه يلزمه أن يرسم للسلوك والعمل برنامجاً وأن يدل عليه وأنه، لذلك، سيصنف كتاباً يشرح فيه «ميزان العمل» والسبب عند الطالب الشغوف بنشدان «القسطاس المستقيم» لا يخفى. فإذا «كانت السعادة في الدنيا والآخرة لا تنال إلا بالعلم والعمل، وكان يشبه العلم الحقيقي بما لا حقيقة له، وافتر بسببه إلى معيار، فكذلك يشبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته»⁽²⁷⁾. فما الميزان هذا، وكيف يكون الامساك به والوزن بصنجاته ومعايره طريقاً إلى السعادة؟ وكيف تكون عنه نظرية في العلم والعمل؟

يلزم، قبل كل شيء، أن نعلم أن المقصود بالسعادة هو «السعادة الأخروية التي نعي بها بقاء بلا فناء ولذة بلا عناء وسروراً بلا حزم وغنى بلا فقر وكمالاً بلا نقصان وعزاً بلا ذل»⁽²⁸⁾. ثم علينا أن نتنبه بعد ذلك أن الناس يقفون من أمر هذه السعادة مواقف متباينة: ففريق أول اعتقد الحشر والنشر، وكل ما وصفه القرآن، حقاً وهؤلاء هم المسلمون «بل المتبعون للأنبياء على الأكثر من اليهود والنصارى». وفريق ثان، وإن أقر البعث، فإنه يجادل في أمر اللذة التي تحصل في هذه الآخرة فهو لا يراها إلا لذة عقلية صرفاً «وأما الحسيات فأنكروا وجودها من خارج ولكن أثبتوها عن طريق التخيل كما في حالة النوم»، وأصحاب هذا القول «هم بعض الإلهيين الاسلاميين من الفلاسفة». ثم فريق ثالث، قد يشابههم من وجه ويخالفهم من آخر، يخالفونهم من حيث جعلهم اللذة الحاصلة لذة عقلية محض وروحية خالصة. وأخيراً فإن فريقاً أهله «هم

(27) الغزالي -.. معيار العلم (سبقت الإشارة إليه). ص 252.

(28) الغزالي -.. ميزان العمل. (تحقيق سليمان دنيا). دار المعارف، 1964، مصر. ص 180.

جواهر من الحمقى، لا يعرفون بأسمائهم ولا يعدون في زمرة النظار، ذهبوا إلى أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما⁽²⁹⁾. ومتى تبينا حقيقة السعادة الأخروية وميزنا مواقف الناس وأقوالهم فيها بين المتيقن والمبطل والظان المتردد، ثم أعملنا عقلنا فإننا نجد حاكم العقل يأمر بالاشتغال «بالعلم والعمل والاعراض عن ملاذ الدنيا».

يقول الغزالي لتلميذه ومريده، وهو يلتمس نصحه في العلم النافع والعمل المفيد: «أيها الولد: العلم بغير عمل لا يكون، والعمل بغير علم جنون»⁽³⁰⁾. وفي هذا الاشتراط المتبادل بين العلم والعمل يقع الطالب في الدور الفاسد أو هو يهيم بالوقوع لولا أن يتداركه المعلم بنظرية دقيقة في «العلم المحمود» تشرحه وتميزه عما كان من العلم «مذموماً»، وتميز له في العلم بين ما كان شريفاً فهو يطلب ويتبع وما كان وضيعاً فهو يتعد عنه ويجنب. ولولا أن يسعفه المعلم الناصح الأمين ببرنامج عملي وواضح، يوضح العمل ويدل على طريقه القويم. والحق أن أبا حامد انشغل بنظرية «العلم المحمود» وبأمر «العمل الصالح» انشغلاً شديداً في العديد من مؤلفاته: ما كان منها مطولاً وبسيطاً وكتاب «أحياء علوم الدين»، بطبيعة الحال، في مقدمتها ولا يريد صاحبه من قارئه أن يفهم من «أرباعه الأربعة» (العبادات، العادات، المهلكات، المنجيات) فهماً غير هذا. وهو قد انشغل بالقضية في رسائله الصغرى الكثيرة والتي نذكر منها: «كيمياء السعادة»، «الرسالة اللدنية» ثم نذكر أيضاً رسالة «مشكاة الأنوار»، في جانبها الذي يدل على نوع من «العرفان» السني، فضلاً عما يورده في «ميزان العمل» من شروح وتوضيحات. فما العلم «المحمود» هذا؟

نقرأ، أولاً، في «الرسالة اللدنية»:

«والآن لا يتعين عليك بعد معرفة فضل العلم إلا معرفة النفس التي هي لوح العلوم ومقرها ومحلها، وذلك أن الجسم ليس بمحل المعلم، لأن الأجسام متناهية ولا تسع كثرة العلوم بل لا تحتل إلا النقوش والرقوم والنفس قابلة

(29) المرجع السابق. ص 185-182.

(30) الغزالي -.. أيها الولد.

لجميع العلوم من غير ممانعة ولا مزاحمة وملال وزوال (. . .) فالروح لا يشتغل في مدة هذا السفر إلا بطلب العلم، لأن العلم يكون حليته في دار الآخرة: لأن حلية المال والبنين زينة الحياة الدنيا (. . .) والروح المطمئنة، أعني القلب، لا يريد إلا العلم ولا يرضى إلا به ويتعلم طول عمره⁽³¹⁾.

ونقرأ، ثانياً، في «كيمياء السعادة» في شرح معنى «معرفة النفس» وحقيقتها: «إذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم أنك مركب من شيئين: الأول هذا القلب، والثاني يسمى النفس والروح. والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن. وحقيقتك الباطن، لأن الجسد أول وهو الآخر والنفس آخر وهو الأول ويسمى قلباً. وليس القلب هذه القطعة اللحمية التي في الصدر من الجانب الأيسر لأنه يكون في الدواب والموت وكل شيء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة. أما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو في هذا العالم غريب (. . .) اعلم أن نفس ابن آدم مختصرة من العالم وفيها من كل صورة في العالم أثر منه: لأن هذه العظام كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب، وتفصيل ذلك طويل. وأيضاً فإن في باطنه صنائع العالم (. . .) وشرح ذلك طويل والمقصود أن تعلم كم في باطنك من عوالم مختلفة كلهم مشغولون بخدمتك وأنت في غفلة عنهم وهم لا يستريحون ولا تعرفهم أنت ولا تشكر من أنعم عليك بهم»⁽³²⁾.

ونقرأ، ثالثاً، في «مشكاة الأنوار» فنجد اجتهاداً آخر في تصوير حقيقة «القلب»، وما أكثر ما تحفل مؤلفات الغزالي الصوفية والسلوكية بالحديث عن القلب و«عجائبه»، ونجد معاناة وجهداً في تقريب الصورة إلى الأذهان والاقتراب بها من التوضيح والافهام:

«واعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل، وتارة بالروح، وتارة بالنفس الانساني. ودع عنك العبارات فلإنها إذا

(31) الغزالي -. الرسالة اللدنية (سبقت الإشارة إليه). ص 25-32.

(32) الغزالي -. كيمياء السعادة. مطبعة السعادة، 1343هـ، مصر، ص 19-6.

كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني، فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة والمجنون، ولنسمه «عقلاً» متابعة للجمهور في الاصطلاح (...). فقد فهمت من هذا أن العين عيان: ظاهرة وباطنة. فالظاهرة من عالم الحس والشهادة، والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت، ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الأبصار (...). واعلم أن الشهادة بالإضافة إلى عالم الملكوت كالقشر بالإضافة إلى اللب، وكالصورة بالإضافة إلى الروح، وكالطعمة بالإضافة إلى النور⁽³³⁾.

ولنا أن نقرأ، إن شئنا، قولاً رابعاً في «العلم المحمود والمذموم» في كتاب العلم من «أحياء علوم الدين» وفي تعيين مكان هذا العلم ومكانته من العلوم العقلية والشرعية جميعاً وأن نقبس، مما ينضج به السفر الطويل من شواهد وأقوال، بعضاً مما يكتبه في «علم أحوال القلب» وفي «علم المكاشفة». ثم لنا، أن أردنا لغة مبانية بعض المبانية، أن نقف معه عند ذكر التأويل ومراتبه الخمسة، في شروح لأنواع الوجود ومراتبه في «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» وخاصة منها ما يصير إليه من نتيجة «قيام البرهان على استحالة الظاهر». ولنا أن نطلب سبل هذا العلم «وموازينه» في «القسطاس المستقيم». وليس هذا التعداد إحصاء ولا استقصاء إلى مظان الحديث عن العلم المحمود (أو الشريف أو الحق...) وإغما هو استشهاد وتمثيل. ولا نعتقد، بعد إذ عددنا الأمثلة والشواهد، أن في الامكان اضافة قول وشروح إلى حديث أبي حامد عن العلم والنفس والصلة بينهما. وقد نضيف، في استنتاج لا نعتقد أننا نحمل فيه كلام الغزالي ما ليس يحتمله، وفي قول لا أخالنا نأتي فيه بما يدهش القارئ، بأن حقيقة هذا العلم مما يعسر تعيين سبيل إليه ووضع برنامج يقود إليه. فانت «تحتاج أن تعرف في ضمن ذلك أن القلب مثل المرأة، واللوح المحفوظ مثل المرأة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود. وإذا قابلت المرأة بالمرأة الأخرى حلت صور ما في احدهما في الأخرى. وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى

(33) الغزالي - مشكاة الأنوار. (تحقيق د. أبو العلا عفيفي). الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص 43-50.

القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا⁽³⁴⁾. وهذا الفراغ هو الشرط الوحيد. وبلغة المنطق والعقل فهو الشرط الضروري والكافي. وفي عبارة الفيلسوف المشيع بقراءة صاحب «فيدون» يكون شرط حصول تلك المعرفة، (أو انتقاش ما في مرآة اللوح المحفوظ في مرآة النفس) هو «التطهير»: تطهير النفس عما علق بها من كدورات الحس والاتصاق بالجسد.

«فقد عرفت أن سعادة النفس وكماها أن تنتقش بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها كأنها هي. وإن ذلك لا يكون إلا بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب وذلك بالمجاهدة والعمل. فالعمل للطهارة، والطهارة شرط في ذلك الكمال»⁽³⁵⁾.

وعند هذه الغاية من النظر وهذا القدر من «العلم» يتضح معنى «العمل» وأما العمل فلسنا نعني به إلا رياضة الشهوات النفسانية وضبط الغضب وكسر هذه الصفات لتصير مذعنة للعقل⁽³⁶⁾. لا بل إن حقيقة العمل تنكشف لصاحبها انكشافاً متى حصل «علم المكاشفة»، وارتقت به الرياضة والمجاهدة إلى مرتبة «عرفان» فانجلت الحقائق أمامه «كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف»⁽³⁷⁾ فلا يبقى بعد هذا إلا أن تطوى الصحف وتصرف الأقلام عن الكتابة والبيان فقد سار «السالك» إلى طريق «يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه»⁽³⁸⁾.

صورتان اثنتان ترتسمان للسلوك والعمل: صورة العمل المشدود إلى «المدينة» والمرتبطة بمجالها السياسي وعالم علاقاتها البشرية ومراتبها الاجتماعية. وصورة العمل المنجذب إلى الباطن وملكوته والمسحور بالقلب وعجائبه وأسراره.

(34) الغزالي - كيمياء السعادة. ص 15.

(35) الغزالي - ميزان العمل (سبق ذكره). ص 221.

(36) المرجع السابق. ص 192.

(37) الغزالي - الرسالة اللدنية. (سبقت الإشارة إليه). ص 44.

(38) الغزالي - إحياء علوم الدين - دار المعرفة للطباعة والنشر. د. ت. بيروت. الجزء الأول. ص 23.

والخطاب الأخلاقي الأشعري يطبق الصورتين معاً ويحتملها، فكل منهما تكشف عن جوانب من مكوناته وعناصره، وعند كل منهما تتجلى علامات التصادم والتصارع بين منطوق السجلين ومضمونهما: سجل الإرث الروحي العربي الاسلامي، وسجل «التراث» الحضاري الإنساني حيث تتمتزج الحكمة اليونانية بروحانية الهند وتطفو على السطح أصداء بعيدة، سابقة على الإسلام واليونان معاً، أصداء الغنوصية والهرمسية. وكل من الماوردي والغزالي يجسد إحدى الصورتين ويعبر عنها أفضل تعبير.

وقد يحق لنا أن نتحدث، والآن وقد اتضحت ملامح الصورتين لدينا، عن أيهما الأكثر تمثيلية وتعبيراً عن الفكرة الأشعرية إذ تتعلق بميدان العمل والسلوك وأي الكتابتين يصح اعتياده نموذجاً للخطاب الأخلاقي الأشعري. والحق أنه ليس في وسع الباحث النصف أن يضحى بأحد الوجهين في سبيل الآخر فالمسألة ليست مسألة تذوق أو اختيار وإنما هي طبيعة نموذج لا يستقيم في الذهن إلا متى اجتمعت الكتابتان معاً وتجاورتا ليقوم بينهما الحوار الضروري والطبيعي. ولا شك أن كتاب «أدب الدنيا والدين»، لكل الأسباب التي اجتهدنا في إظهارها، يمثل العقيدة الأشعرية في سعيها في البحث عن المثل الأعلى في السلوك والأخلاق حيث يتألف المكون الديني من جانب والوجدان العربي، بقيمه وأذواقه، من جانب ثان مع المكونات الحضارية المتنوعة التي تجمع لصاحبها يرقى إلى مراتب عليا من الانفتاح على رحاب الفكر البشري الشمولي. كما أن الكتاب يصور بعض مظاهر الضيق والتوتر الناشئين، أحياناً، عن نوع من «عسر هضم» بعض العناصر الاغريقية. وهو لذلك كتاب يقوم بما تقوم مؤلفات الأخلاق إذ تشرع لقواعد العمل وأنماط السلوك المحمود. ولكن الغزالي، من جهة أخرى، وبسبب ما نقرؤه في كتبه المتنوعة بل والمتناقضة يقدم صوراً أخرى تعبر عما يعتري النظر أحياناً حيث يتسع هامش الحياة الروحية ويستطيل ويتضخم الحديث عن «القلب» فيحتل الميدان ويكتسحه اكتساحاً وهو يقضي بعيداً كل تقاليد القول الأرسطي في السلوك والأخلاق. ولكن من العسير على قارئ الغزالي «المفكر الأخلاقي»، بل وإلى حد ما «الغزالي الصوفي»، أن يقرر في سهولة ويسر بأن المثل الأعلى اليوناني، في الأخلاق، والأرسطي منه

خاصة، يغيب كلية فلا يكون له البتة حضور. وليس لنا أن نعود ثانية إلى ما أسلفنا القول فيه في شخصية الغزالي الفكرية ودلالاتها على الفكر الأشعري فكل الفصول السابقة تصور لنا كيف أن أبا حامد يمثل بمؤلفاته، في الكلام وأصول الفقه وفي تقريره للمنطق الأرسطي، تلخيصاً للأشعرية في مراحلها السابقة عليه ومجاورة له في الوقت ذاته وأنه، بالتالي، خلاصة الأشعرية في عصرها الكلاسيكي. والغزالي في ذلك كله بالنظر إلى ما يشده إلى تراث الأوائل من صلة ويربطه به من روابط.

ولو أنا أمسكنا بكتاب «أدب الدنيا والدين» وأمسكنا بالثانية، إن أمكن ذلك، بكل من «ميزان العمل» و«إحياء علوم الدين» و«كيمياء السعادة» وما شاكلها من الرسائل التي تسهب في الحديث عن القلب والباطن ثم لو أنا تساءلنا عن طبيعة الخطاب الأخلاقي الأشعري ومكوناته لما وجدنا أنا نخلص إلى نتائج بعيدة حقاً. وما نرى إلا أننا نعيد ما حاولنا التعبير عنه في ثنايا الفصل وفي فقراته مما يطرحه حضور «النموذج الذهني» (كما رسمه مفكرو الإسلام للعمل والسلوك في «عصر التدوين») في النظام المعرفي من أسئلة وما يثيره من قضايا تتعلق بالموقف من «تراث الأوائل» وما يخلقه الاتجاه نحو الفعل والعمل من صعوبات ومشاكل. ولكن الفصل في الفعل والعمل بين «الأخلاق» وبين «السياسة» لا يكون إلا فصلاً عسيراً متعذراً أو لعله لا يجوز إلا لضرورة العرض ومقتضياته وأما عند الفحص والتحليل فهو لا يكون ولا يستقيم. وليس «الغزالي الصوفي» ذاته، في البناء الأشعري، إلا الوجه الآخر للعمل الأخلاقي السياسي فلا يدرك إلا من خلاله ولا يفهم إلا بالنظر إليه.

لا يمكن القول في الخطاب الأخلاقي الأشعري، من حيث هو قول في العمل والسلوك، إلا بالنظر في القوى الأشعري في العمل حيث يكون متعلقه هو «المدينة» كلها وحيث يكون مداره هو الحاكم والمحكوم معاً ومحيطه الحيوي هو التاريخ. ولذلك القول عند المفكر الأشعري نعت معلوم هو «التدبير». وإذن فلا سبيل إلى القول في «الأخلاق» في معزل عن القول في «السياسة» أو، بالأحرى، إن في القول في الخطاب السياسي الأشعري تضمين للقول في الخطاب الأخلاقي واستلزام له ولكن العكس لا يكون في الأحوال كلها ممكناً.

الفصل الثامن

النصيحة والتدبير

«علم الدين: أصله وطريقه الاستدلال بالشاهد
على الغائب وبالتفق عليه على المختلف فيه، وجهة
استخراج الرأي - وهذا هو علم السياسة على
الحقيقة».

الماوردي - نصيحة الملوك

«فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق
سياسة الخلق وضبطهم ليتظم باستقامتهم أمورهم
في الدنيا».

الغزالي - إحياء علوم الدين

يُميز صاحب «إحياء علوم الدين» بين فن الفقه ونظر الفقيه من جهة أولى،
وفن «السلوك» أو «المعاملة» وعمل المرشد الروحي من جهة ثانية. ومسائل
الدين كلها، من عادات وعبادات على السواء، تتعلق بالنظرين وتكون موضعاً
لعمل كل من الفقيه والمرشد الروحي. فالصلاة، على سبيل المثال، سلوك
تعبدية وتعبير عن الصلة التي تقوم بين المؤمن وخالقه فهي تستدعي لذلك كله
ما تستدعيه هذه المناجاة من ذل وخشوع، في الوقوف بين يدي الرب، وتتطلب
ما يتطلبه جلال الموقف من إحضار للقلب وصدق للباطن. ولكن الصلاة، مع
ذلك، مجموعة حركات وأعمال تضبطها جملة من القواعد والأحكام الدقيقة، في

مراعاتها تكون الصحة وفي الاخلال بها يكون بطلان الصلاة وفسادها من الناحية الشرعية وفي ذلك كله لا مدخل لقلب أو باطن . بحكم الفقيه على صلاة المصلي بالصحة «إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهرها الشروط، وإن كان غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق (. . .) ، فأما الخشوع وإحضار القلب، الذي هو عمل الآخرة، وبه ينفع العمل الظاهر، فلا يتعرض له الفقيه ولو تعرض له لكان خارجاً عن فنه»⁽¹⁾ ، فالفقيه والمرشد الروحي يقفان، أو يكادان، على طرفي نقيض: «فإن جميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة»، والمرشد الروحي همه وعمله «ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة». والفقيه وثيق الصلة بعالم الدنيا وأمور الخلق من جهة أنهم بشر تحدث بينهم الخصومات وتنشأ النزاعات بحكم ما يحركهم من نوازع وأهواء وغرائز. «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات» (. . .) وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة»⁽²⁾.

موقع الفقيه يجعله حكماً بين الناس فهو يقضي بينهم بما يعلمه من أحكام الحلال والحرام، وبما يمكن أن يبلغه من أحكام، غير منصوص عليها ولا مجمع، عن طريق الفتيا والاجتهاد. ولكن للفقيه موقعاً آخر، ربما كان أعظم خطراً وأضخم مسؤولية: ذلك الموقع هو ما يحصل له عند الاتصال بالسياسة، في معناها العملي الدقيق والمباشر، والالتقاء بالسياسة والحكام، المالكين الفعلين لزام الأمور. والصلة بين الفقيه والحاكم تتصل من أكثر من جهة وتقوم لأكثر من سبب: فالسلطان لا يطلب من الفقيه ما لديه من معرفة «تقنية» بأمور الدين (عبادات ومعاملات)، بل هو يريد منه أن يكون عليه مشيراً في قضايا تتعلق بالممارسة السياسية الفعلية ويطلب منه، متى اقتضت السياسة ذلك، أن يجد لما يقوم به المسوغ والتبرير من الشرع. والفقيه لا يكون «فروعياً» فحسب بحكم

(1) الغزالي - إحياء علوم الدين - . دار المعرفة، د. ت، بيروت (خمس أجزاء) الجزء الأول. صفحة 18.

(2) المرجع السابق. ص 17-19.

بالتحليل والتحرير ويفتي بالإباحة أو الحظر في نازلة من النوازل، بل هو «أصولي» يرقى به نظره إلى مرتبة القادر على استخلاص العظة والعبرة من أخبار الأمم السالفة والممالك المتقدمة وعمل الخلفاء السابقين، وهو لذلك معلم للسلطان ومرشد له على حد تعبير الغزالي. ولو شئنا أن نعبّر عن العلاقة التي تقوم بين الفقه والسياسة، وطلبنا العبارة المعروفة في سياق الفكر السياسي في الاسلام، لقلنا عن تلك الصلة إنها فن التدبير: تدبير شؤون الخلق، وتدبير شؤون الرئاسة والسلطة. وقد يلزم، من أجل توضيح أفضل لهذه الصلة، أن ننظر إلى «تدبير الفقيه» في هذا السياق العام للفكر السياسي في الاسلام أو انه يلزمنا، تخفيفاً لهذه الشروط وخوفاً من الابتعاد عن طبيعة بحثنا وما التزمنا به، أن نتوقف عند بعض المقارنات العامة والسريعة بين مفهوم «التدبير» في العبارات المختلفة.

يحمل التراث العربي الاسلامي بجملة من كتب آداب السياسة والنصائح والمواظب التي ترجع كلها إلى أمور السلطان، وحسن تدبير شؤون الرعية والامارة. وربما كانت النصوص، لكثرتها، أكبر من أن تحصى وأعظم من أن تعدد وتذكر، ولكننا نشير إلى البعض منها لاتساع تداولها واشتغال عدد من كتب الأدب والمنتخبات عليها. فنحن نذكر كتب عبد الله ابن المقفع، ونذكر الجاحظ في كتابه «التاج في أخلاق الملوك» (..)، (أو المنسوب إليه على كل حال) ونذكر ابن قتيبة الدينوري في «عيون الأخبار»، ونذكر، في مثل أخير ونموذج فريد كتاب أبي الوفاء المبرور بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

اشتهر «كليلة ودمته» ككتاب في الأخلاق تلمس فيه الحكمة على لسان الحيوانات وتقتبس الموعظة مما ترتكبه من أخطاء وتقع فيه من مزالق نتيجة الأهواء والنوازع. ولكن هذا الحوار بين الحكيم الفارسي «بيدبا» وتلميذه الملك يتسع، في غير عناء، لتأويل سياسي جلي ما دام الحاكم يخرج من النظر فيه بدروس وعبر تلهمه في قراراته وأفعاله. واشتهر بجانب الكتاب الفارسي المعرب، أو المجهول الأصل (ولهذا الجهل بالمؤلف دلالة سرجع إليها) نص آخر هو «الأدب الكبير». فإن ابن المقفع، وإن كان يخاطب في الكتاب «طالب الأدب» الذي قد يصبح يوماً ما كاتباً للسلطان أو يدخل في عداد خاصته، فإنه يخصص

بأباً طويلاً «في وصف الحذر إذا تقلدت شيئاً من أمر السلطان وغيره» وآخر في «صحبة السلطان»، وآخر في ذكر «أصناف الملوك» وبالتالي فهو يكتب في التدبير وفنونه. وقصد ابن المقفع يغدو أكثر وضوحاً وقوله أكثر صراحة وجلاء في كل من «رسالة الصحابة» و«يتيمة السلطان». فأما في الأولى فهو يخاطب الخليفة العباسي خطاب اشارة عليه فيما يصلح به أمر العامة، وهو، وإن كان يقول إنه «لا يزيد صاحب الرأي على أن يكون مخبراً أو مذكراً»⁽³⁾ فإنه يجزم «علماً لا يخالطه شك أن عامة قط لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل امامها». ويشير عليه بوجوب الزيادة في أعطيات الجند وأرزاقهم «وإنما يحتاج الجند اليوم إلى ما يحتاجون إليه من كثرة الرزق لغلاء الأسعار»⁽⁴⁾. وأما في الثانية فهو يقرأ له كل ما أمكنه أن يجده من حكم الأمم السالفة وآدابها في فنون السياسة والإمارة وعصارة ما يجده من حكمة بليغة وقول فصل، فهي نصيحة «يتيمة» لا يمكن أن يختص بها أحد غير أمير المؤمنين، هي قول الحكيم (وقد طلب منه أن يصف بوصف جامع كلاً من الدولة والعقل والعافية، وأن يفاضل بينها إن استطاع) وقد حسم الأمر: «وأنت أيتها الدولة فقوة، وقهر، وتدبير»⁽⁵⁾. ولكن حقيقة الأمر أن الحدين الأول والثاني (القوة والقهر) ملازمان للمحد الثالث (التدبير) بل هما نعتان له ومضافان إليه.

لا أتوقف عند الجاحظ في «التاج» ولا عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار» وإن كنت أشير أن كليهما قد أخذوا من ابن المقفع شيئاً غير يسير على ما في نظريهما من تباعد واختلاف بحكم اعتزال الأول منها وانتفاء الثاني، الجلي، إلى الدائرة السنية. وبهذه الإشارة أقصد التنبيه، مرة أخرى، على ما سبق منا القول فيه (في الفصل السابق) من اشتراك في الإرث الحضاري وانتفاء إلى الفضاء المعرفي الواحد. ولكني أريد أن أتريث برهة وجيزة عند صاحب «مختار الحكم ومحاسن الكلم». يقول في خطبة كتابه:

(3) عبد الله بن المقفع.. رسالة الصحابة. ضمن مجموع «رسائل البلغاء» - نشر محمد كرد علي،

لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، 1946، ص 118.

(4) المرجع السابق. ص 124-133.

(5) ابن المقفع.. يتيمة السلطان. ضمن المجموع المذكور أعلاه. ص 171.

«وكننت قد قرأت كتباً فيها أشياء من آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين. فرأيت فيها وصايا أعجبتني ومواعظ إلطأت بقلبي وآداباً استحسنتها نفسي يكثر انتفاع المتدبر لها وتعظم فائدة العامل بها: فيها جذب إلى فعل الخير وتنبيه على حسن السياسة وترغيب في التزود إلى الآخرة. فحداني ذلك على أن جمعت منها في كتابي هذا ما رأيته نافعا»⁽⁶⁾.

وما نحاها من جمع من «مختار الحكم» هو الاثنان بأقوال الأنبياء وخطبهم، كتب اليونان (شيت بن آدم، ادريس أو هرمس، صاب بن ادريس - وإليه تنسب الصابئة كما يذكر) فخطب الحكماء (هومير، سولون، زينون، ابقرات، فيثاغوراس، ديوجين...)، فكلام الفلاسفة الثلاثة الكبار (سقراط، أفلاطون، أرسطو) ثم يحصي عديداً من أخبار الاسكندر ومواعظه، ويأتي بأقوال مشاهير الأطباء، مثل جالينوس، والعلماء، مثل بطليموس. ثم إنه يأتي بباب جامع «لأقوال جماعة من الحكماء عرفت أسماؤهم ولم يوجد لكل واحد منهم ما يصلح أن يفرد له باب يجمعه في موضع واحد». وختام ما استحسنته من كلم وما اختاره من حكم جعله «باب آداب لم يعرف قائلها فجمعت في موضع واحد»، وهنا يلزم التنبيه إلى جملة أشياء. منها أولاً أنه يجعلها «مسك الختام»، فهو يريد لها أن تكون آخر ما يعلق بذهن قارئه فهو، في الحقيقة، خلاصة ما يستصفيه من عبرة وموعظة بعد أن عرض لخطب وأقوال كل من أتى بهم من الأنبياء، والحكماء، والفلاسفة، والأطباء، والعلماء. ومنها، ثانياً، أن القارئ سرعان ما يجد أن قراءات أبي الوفاء في كتب «الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين» قد انتهت به إلى «أسلمة» جل ما قرأه فهو إذن قد قام بـ «قراءة» تلك الكتب، على نحو ما تحتمله هذه اللفظة في عبارتنا اليوم: بمعنى أنه كان يقرأ وهو يستحضر كامل خزانة المعرفي، وانتهائه الحضاري العربي، ومعتقده الديني فهو «طالب أدب»، على حد تعبير ابن المقفع، وهو صاحب «ضالة» يلتمسها حيث يجدها. وليس من الضروري في شيء أن تنسب لقائل أو يعلم لها صاحب

(6) المبشر بن فاتك -.. مختار الحكم ومحاسن الحكام. (تحقيق عبد الرحمن بدوي) -.. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980. بيروت، ص 2.

فليس ذلك شرطاً في المعرفة، بل وقد يستحسن «نسيان» المؤلف وإهماله ويجمل بالباحث عن الضالة (= الحكمة) وبالراغب في الأدب، أحياناً، ألا ينسب القول لقائل. وقد لا يعدو عمل «طالب الأدب» فعل الفلاح الذي يغرس حقلاً فيتعهده بالرعاية والحراسة، ولا يعدو المؤلف أن يكون، «فزاعة» يجعلها لتخويف الطير وصرفها عن اختطاف البذرة فكانه «مؤلف من قش»⁽⁷⁾ قد يخيف السارق تحت ستار الليل وظلامه ولكنه لا يخدع الناظر العاقل، في ضوء النهار وجلائه. وقد يبحث الدارس، ويوفق، في ارجاع الأقوال إلى أصحابها وردّها إلى أصولها ومصادرها ولكن بحثه هذا يكون في غير كبير طائل: وقد يفيد في معرفة بعض مكونات الثقافة السياسية الحكيمة ومصادرها، ولكنه لا يوصل إلى معنى تلك الثقافة ذاتها وارتباط المتني إليها بها.

في التراث العربي الاسلامي إذن نتف ومتفرقات تستقصي وتستجمع فتفيد كلها الحديث عن وجوب الأخذ بحكم الأمم المتقدمة وتجاربها، في السياسة والامارة، والاتعاظ بأخبارها وأحوالها وكذا الاتعاظ، اتعاظ الملوك والحكام، بما كان من عظمائها وكبارها في شؤون الحكم والتدبير. ولكن الفقيه وإن كان لذلك التراث قارئاً، وهو قارئ له على نحو ما سنرى، ولو كان همه «معرفة طرق السياسة والحراسة» فنظره مختلف وطريقه متغاير وإن أخذ من معاني «التدبير» على ما تورده كل النصوص التي أشرنا إليها بنصيب وافر أحياناً. وإنما هو إرث يدخل في تكوين قاعدة شخصيته الفكرية أو «شخصيته القاعدية»، وهو يلتقي في الاقتباس من ذلك السجل الثقافي مع ناظر آخر في السياسة، غيره، ومشارك له في العبارة: عبارة التدبير. وكما أنا عرجنا على معاني «التدبير» في عبارة بعض من ذكرنا من الأدباء وطلاب الحكمة، فإننا نقف، وقفة ايجاز كثير واختصار شديد، عند المعنى الذي يفيد «التدبير» في عبارة فلاسفة الاسلام.

(7) تعبير نقتبسه من الأستاذ عبد الفتاح كيليطو.

Abdelfattah Kilito-. L'auteur ses doubles. L'auter et ses doubles-. Les éditions du seuil (collection poetique.) Paris, 1985.

انظر، على الخصوص، الفصل السابع من الكتاب في حديثه عن «الملاحظ والتزييف»، حيث يعترف أبو عثمان بنسبة كثير من أقواله الشخصية إلى غيره احتفاء وراء سلطتهم المعرفية ونفاذ قولهم لقوة تأثيرهم في القارئ. ص 72-82.

يشترط أبو نصر الفارابي، في قيام «المدينة الفاضلة»، وجوب تحقق «الرئاسة الفاضلة». ولكن الرئاسة الفاضلة ذاتها لا تكون إلا باجتماع شروط كثيرة يشرحها معنى الفيلسوف الرئيس عند أفلاطون، من وجه أول، ويفسرها عمل الفيلسوف ووظيفته عند أرسطو، من وجه ثان. فالعالم له نظام معلوم، بل يكون وحسب قوانينه يسير، والموجودات مراتب وتراتب. بالمراتب يكون خضوع الموجودات لبعضها البعض، حسب ما يكون لها من الرتبة وما تتوفر عليه من الشرف، وبالترتيب الطبيعي تتسلسل وترتقي نحو الأعلى في المرتبة إلى أن تبلغ الرتبة العليا التي هي رئاسة مطلقاً: تدبر من دونها وتتدبر بأمرها وحده «ولا يزال يرتقي على كمال هذا النظام من رتبة رئاسة إلى رتبة رئاسة أكمل منها إلى أن ينتهي إلى رتبة لا يمكن أن يكون فيها إلا موجود واحد: واحد في العدد، وواحد من كل وجوه الوحدة»⁽⁸⁾. وما في العالم من نظام تكون الوحدة في الوجود والموجودات، وإن بدت الكثرة، ويكون التوافق والانسجام، وإن بدا النقص والاختلاف. ولكن هذا كله لا يكون إلا لأن للعالم «مدبراً» ولأن في الأمر كله تقدير وتدبير. والفيلسوف، دون غيره، يستطيع أن يفهم هذا النظام وذلك الترتيب فهو، إذ يرتقي في «جدل صاعد»، يستطيع أن يصعد بفكره من المكونات البسيطة «التي ليست لها رئاسة على شيء أصلاً وإنما تصدر عنها من الأفعال التي تخدم بها فقط» فيرتقي ويرتقي إلى أن يبلغ «ذلك الأول الواحد الأقدم الذي لا شيء يمكن أن يكون أشد تقدماً منه». ثم هو إذ ينزل، بعد ذلك، في «جدل هابط» يقدر على معرفة الكيفية التي تكون بها الوحدة عن الكثرة ويحترق الأمر الواحد الصادر عنه كل الموجودات وجميع الرتب والمراتب. وحيث إن الاجتماع البشري لا يكون فاضلاً حقاً إلا إذا كان على غرار نظام العالم وحسنه، والرئيس لا يكون فاضلاً إلا متى كان عمله «تأسيماً» بعمل مدبر العالم واقتداء به فإن القادر على بناء «المدينة الفاضلة» أولاً، ثم على رئاستها ثانياً هو الفيلسوف. فالفلسفة، في المناخ المعرفي الأفلاطوني، تقترب بالسياسة فلا تكون إلا بها كما أن السياسة، على الوجه اللائق والأحق، لا تتم إلا بحصول

(8) الفارابي -. كتاب الملة ونصوص أخرى -. (تحقيق عمن مهدي) -. دار المشرق، 1968، بيروت، ص 62.

الفلسفة. ولذلك فالفارابي يخلص إلى أنه «يلزم أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام لأنه لا يمكن أن يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك»⁽⁹⁾. فالفلسفة شرط ضروري وكاف لاقتدار «مدبر الأمة» (وهو الرئيس الفاضل) على اكتناه سر عمل «مدبر العالم» (وهو الله) وهي الشرط نفسه للاقتدار على تبين التناظر اللازم تحقيقه بين «تدبير العالم» (وهو الكون كله في تعدده واختلاف موجوداته وكثرتها)، و«تدبير الأمة» (وهي علامة الاجتماع البشري وصورته المثلى). وهكذا فإن التدبير لا يكون مجرد اقتران بين الفلسفة والسياسة وإنما هو تداخل وتفاعل بينهما وحضور قوي وحاسم ومهيمن للفلسفة في السياسة.

لقد بلغ الأخذ والاقتراس عن «آداب الحكماء اليونانيين» أقصى ما يمكن بلوغه في النظر السياسي في الاسلام مع الفارابي، فهو اتحاد معه وانصهار فيه مع الحرص على وساطة «الملة المشتركة» أو الدين الواحد، ولكن هذا الأخذ عند الفارابي عكس كل الصعوبات والمشاكل العويصة الناجمة عن ذلك. وعند الفيلسوف بلغ الأمر، في نظر السلطان الفعلي والحاكم الحقيقي، المدى الأقصى الذي لا يمكن مجاراته فيه، إذ يريد الاستئثار بالسلطة والاستحواذ عليها فلا يمكن الاستماع إليه أو الأخذ منه. وإنما السلطان يطلب ناصحاً ومشيراً عليه بما عساه ينوبه ما يرجع إليه، على الحقيقة، من تدبير: تدبير شؤون الأمة، وتدبير شؤون الدولة والامارة، فكيف يكون ارشاد الفقيه ونصيحته أو ما الرأي في اتصال النصيحة بالتدبير العملي؟ وبالأحرى: ما التدبير في عبارة الفقيه؟

أول ما يستهل به الفقهاء مؤلفاتهم السياسية، سواء ما كان منها تشريعاً فقهياً أو كان نظراً وتديراً في أحوال الممالك والأمم، هو التأكيد على الطابع الديني للنصيحة ودلالة الكتابة فيها على التزام صاحبها بأمر الشرع. ذلك ما نجده عند القاضي أبي يوسف، مؤلف «كتاب الخراج»، وهو من سار الدارسون على اعتباره أقدم فقيه كتب في الموضوع. فالقاضي يعقوب بن ابراهيم، جليس

(9) المرجع السابق. ص 66.

هارون الرشيد والمقرب إليه، يصدر كتابه (في الإجابة عن أسئلة الرشيد المتعلقة بمعرفة أحكام جباية الخراج وما إليه من صدقات وعشور) بمقدمة يضمنها جملة من المواعظ المعززة بأحاديث النبي وبأقوال السلف وأخبارهم. ومن جملة ما ضمنه في تلك المقدمة، الشهيرة رغم قصرها، قوله: «وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحت لك وبيته. فتفقهه وتدبره، وردد قراءته حتى تحفيظه: فلإني قد اجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحاً، ابتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه»⁽¹⁰⁾. وأبو الحسن الماوردي سيقول في تصدير كتابه الشهير (الأحكام السلطانية): «أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه وما عليه منها فيوفيه»⁽¹¹⁾. وإذا كان قول الماوردي هنا يشير إلى ما نحن بصدده من معنى الصلة بين الفقيه والسلطان (الفقيه يشير والسلطان يقرر ويختار)، فإن هناك مغزى آخر يكشف عنه هذا القول: وهو اعتبار المؤلف عمله امتثالاً لأمر «من لزمت طاعته». والطاعة، طاعة أولي الأمر، تلزم الفقيه من جهة الشرع مثلما أن نصحه مما يجب عليه بل إن النصيحة بعض من الطاعة وجزء منها. ولذلك فإن الماوردي، مرشد السلطان في «نصيحة الملوك» وما شاكله من المؤلفات الأخرى، مما سنذكره لاحقاً، يرى أن الداعي الأول والأكبر إلى النصيحة هو الأمر الديني، أي الشرع. فهو يستشهد بقوله في القرآن الكريم: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (البقرة: 146). كما يستشهد بغيرها. وهو يأتي بعدد من الأحاديث النبوية ومنها: «الدين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم». فالنصيحة للملوك واجب ديني لأن صلاح العالم وصلاح الأمة، في دينها ودنياها معاً، يكونان في صلاح الملوك. وهو لذلك يقول عن «نصيحة الملوك»: «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتاباً دينياً، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم، بكتاب الله رب العالمين وسنن الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين ونحذرهم سوء المصرع ولؤم الميتة وقبح

(10) القاضي أبو يوسف.. كتاب الخراج.. المطبعة السلفية، 1392 هجرية، القاهرة، ص 6.

(11) أبو الحسن الماوردي.. الأحكام السلطانية.. نشره النعساني، 1909، القاهرة، ص 3.

الأحدوثة واستحقاق العقوبة عاجلاً وأجلاً⁽¹²⁾. يقول عن الكتاب ذلك وإن كان قد ضمنه أبواباً تتعلق بسياسة الخاصة من الأهل والولد والخدم، وأخرى تتعلق بسياسة العامة، وأخرى منها ما يتعلق بتدبير الأموال، ومنها ما يتعلق بتدبير الأعداء «وأهل الخيانات» فضلاً عن باب يسهب فيه في عرض الأسباب التي «من جهتها يعرض الفساد في الممالك والملك». يقول ذلك عن كتابه وإن كان قد ضمنه كثيراً من «أخبار» الفرس واليونان ورجع فيه ليقبّس أقوالاً تطول أحياناً من «عهد أردشير» وخطب أرسطو إلى الاسكندر، لكثير مما عرضنا له بالإشارة في جزء سابق من هذا الفصل. فالكتاب كتاب «ديني» من حيث الغاية والقصد لا من حيث المحتوى والمضمون، ولو حكمنا على الكتاب من حيث محتواه فحسب، وجردناه عن الهدف الذي يروم تحقيقه وفصلناه عن القصد الذي يحركه، فقد لا نجد فيه ما يجاوز عمل من ذكرنا من المتقدمين من طلاب الأدب والباحثين عن تدوين الحكم والمواعظ. إنه كتاب ديني من جهة انتماء صاحبه إلى علم من العلوم الدينية، هو الفقه، ومن جهة أنه تدبر في أحوال الممالك والملوك بلغة الفقه ومصطلحه، وبآلياته في المعالجة والتحليل.

فكيف يقرأ الفقيه تاريخ الأمم والدول والملوك إذن؟

لا يقرأ الفقيه ذلك التاريخ باعتباره فقيهاً «فروعياً»، همه الرجوع إلى القواعد والقوانين المدونة والحكم بالنظر إلى منطوقها ومضمونها، بل هو يقرأ في التاريخ قراءة «الأصولي». وأخص وجوه عمل الأصولي هو، كما نعلم، الاجتهاد والتعليل: الاجتهاد في الحصول على الأحكام الملائمة، فيما لم يكن فيه نص صريح من كتاب أو سنة ولم ينعقد عليه اجماع، وإيجاد العلة لما استوجبت «المصلحة» من نظر أو عمل. والعلامة المميزة للاجتهاد هي القياس: قياس الأشباه والنظائر، وقياس ما كان مجهولاً على ما كان معلوماً ومألوفاً. فني عمله مقيس عليه، هو الأصل، ومقيس، هو الفرع، وبين الأصل والفرع ناظم أو

(12) الماوردي - نصيحة الملوك -. (تحقيق محمد جاسم الحديشي). دار الشؤون الثقافية العامة
بوزارة الثقافة بالعراق - بغداد 1986. ص 197.

جامع هو العلة، ولعملية القياس كلها غاية وهدف هي إصدار الحكم. فالفقيه إذ يقرأ التاريخ، وهو يروم الحصول على العبرة والعظة، فهو إذن يرتكن إلى «أصل»، يطمئن إلى القياس عليه. وأما الفرع فهو كل «تدبير» بشري لا يخرج عما جعله الله في الخلق سنة وطبعاً ولذلك فإن، بين الأصل والفرع، جامعاً وبالتالي علة، والعلة هي الدرس والعظة. فلا يبقى إلا الحكم وأمره هنا بين، فهو النصيحة والمشورة التي يجعلها الفقيه تحت نظر السلطان.

ولكن الأصولي لا بد له من مذهب في الكلام ينتمي إليه ولا بد له من مبادئ وقواعد هي التي تتقرر لفنه في أصول الدين ولا معنى لرجوعنا، ثانية، إلى ما كنا قد بسطنا القول فيه في الصلة بين أصول الدين وأصول الفقه، وما كنا قد نبهنا إليه، في مواضعه، من كفيات يكون بها جريان الأصول المذهبية (= الكلامية) في أصول الفقه ومباحثه وقضاياه. ذلك ما كان، بالضرورة، حاضراً في فكر الغزالي لما تحدث عن الصلة بين العلم والمعلم والمرشد (= الفقيه) والسلطان. وإذن فنحن نصير إلى القول بأن الفقيه يقرأ تاريخ الأمم والدول والملوك قراءة أشعري يصدر في قراءته، ومن ثم في نتيجة القراءة، عن مقتضيات المذهب الأشعري ومستلزماته كلها. وقد يلزمنا التنبيه إلى أمر هام كان في تاريخ الفكر الاسلامي عن عمل الفقهاء الأشاعرة وهو أن تلك لحظة انتاج خصيبة من لحظات الثقافة العربية الاسلامية في العصر الوسيط، لحظة كان من نتائجها حصول تغير كفي في الفقه: مباحثه وتقنيات عمله، إذ لأمس البحث السياسي ملازمة غير خفيفة وهذا من جانب أول. ولحظة كان من أثرها، من جانب ثان، حدوث نقلة كفية في النظر السياسي الأشعري. ولكننا لا نستعجل نتائج سيوصلنا إليها بحثنا في الفصل المقبل، فلنكتف بمجرد الإشارة والتمهيد ولننظر فيما يكون من شأن قراءة الأصولي الأشعري لهذا التاريخ.

للنظر في التاريخ «الوعظي» هذا مبرر ومسوغ أو «علة» (بلغة الفقيه) وذلك ما يفيد لفظ «العادة» في عبارة الأشاعرة. فالعادة، هذا المفهوم المحوري في الخطاب الأشعري، وقد أجراها الله على نظام ثابت معلوم وجعلها في الخلق «طبيعة» و «سنة» هي ما يبرر قراءة التاريخ ويجعل الناظر مطمئناً إلى امكان

الوقوع فيه على العظة النافعة والدرس المفيد. والعادة هي ما يفسر للمتأمل الناظر ما «جرت عليه أمور العالم»، فهو إذن يدرك أن تلك الأمور لا تكون عبثاً وإنما لها ضوابط توجهها وغايات ترشدّها. وهي ما يمكنه من الاطمئنان إلى معقولية تبيين أن ما «استمرت عليه عادات الأمم» فإنه يؤول إلى مبدأ نقدر به على الفهم ونتمكن بواسطته من الوقوع على المعنى. وكما أن المتكلم الأشعري قد وجد أن «العادة» قد حلت اشكالات كلامية معقدة واقتدرت على انقاذ العقل من الورطة التي يقع فيها عند المعتزلة، من جانب، وعند «الحشوية»، من جانب آخر، فإن الفقيه يجد فيها مفتاحاً لقراءة التاريخ الذي يريد أن يلتبس منه المشورة والنصيحة، لا بل وهو يجد فيها ركيزة يستند إليها ودرعاً واقياً يعصمه من الوقوع في الزلل والخطأ.

لا يقرأ الفقيه الأشعري التاريخ قراءة تستهدف العلم، مجرد العلم، بأخبار الأمم المتقدمة فهو ليس مؤرخاً يروم معرفة الوقائع والأحداث وإنما لنظره هدف جلي وموجه واضح هو الانتفاع بتلك القراءة في الحاضر. والفقيه، في هذه اللحظة الأولى من القراءة، لا يريد «التاريخ» (= الماضي) حجة على الحاضر أو حجة له من جهة تشريع الأحكام العملية، فتلك مهمة اللحظة الثانية، بل هو يطلب تلك القراءة سبيلاً إلى «استخراج الرأي». والرأي المرام هو ما كان نتيجة نظر وتدبر فهو الثمرة التي يجنيها الناظر والتي له، إن شاء، أن يعمل تأسيساً واقتداء بما ساق إليها. والنظر على هذا النحو لا يحصل لصاحبه إلا متى توسل بتلك الطريقة التي يسميها المتكلم الأشعري (ويقبلها في الغالب الأعم) بطريقة «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو «قياس الشاهد على الغائب». فأما المستدل عليه فهو ما كان يعتبر واقعة جديدة أو، كما يقول الفقهاء «نازلة» - ومن اليسير أن نتصور أنه، في مجال السياسة والتدبير، ما يجابه الأمير من أمر جديد لا يحتمل التسويف، فهو مطالب بالبت فيه فوراً (وأقرب مثل إلى التصور، في التاريخ الاسلامي، هو المتعلق بالجنود ومطالبتهم الدائمة بالمزيد من الأعطية والامتيازات). وأما المستدل به فهو، عند قارئ «التاريخ الوعظي»، ما كان يعتبر في الأمم والممالك المتقدمة أمراً جرت عليه العادة واستقرت. والشاهد، في مجال النصيحة والبحث عن العظة والعبرة، هو التاريخ البشري وقد أصبح مجالاً

للنظر وميداناً للتأمل والاعتبار. إنه إذن ما قام به الملوك الكبار الذين كان لحكمهم شأن وشأو ولدولتهم قوة وتمكين، فهم القدوة والمثل الحسن. والغائب («النازلة»، أو «المختلف فيه»، أو هما معاً) هو ما يعانیه الأمير من جديد مستمر في شؤون الرياسة وتدير أمور الخلق والسياسة.

من الأخذ بمبدأ «الاستدلال بالشاهد على الغائب» منهجاً وطريقة، وبالاستناد إلى مبدأ «العادة» هادياً وموجهاً، وبالارتكاز على القياس الأصولي وسيلة وأداة يقوم الفقيه - الأشعري بقراءة ما يقرؤه من تاريخ، ومن التداخل والتفاعل الحاصلين عن هذه الأدوات المنهجية والمفاهيم يحصل على شبكة أو نسج (أو، في لغة أصحاب الرياضيات، على «مصفوفة» Matrice) هي بمثابة المنظار الذي يفك به مغاليق التاريخ ويحل ما استبهم من وقائعه وأحداثه.

فماذا يجد الفقيه في التاريخ؟ وما الدرس الذي يخرج به من قراءته له؟

يجد الفقيه أن الملك لا يحصل صدفة واتفاقاً أو انه، وإن كان له بعض من ذلك في أول نشأته وبدء كونه، ولو حصل فإن له قواعد ثابتة معلومة. وهذه القواعد على وجهين أو أنها تنشطر إلى شقين اثنين ومتلازمين: شق أول يتعلق بقيام الملك وتأسيسه، وشق ثان يرجع إلى أمور تدبير الملك أو سياسته. يقول أبو الحسن الماوردي: «فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومبادئه وإرساء قواعده ومبانيه وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»⁽¹³⁾.

فأما تأسيس المال والثروة «فهو أن يكثر المال في قومه فيحدث لهم بعلو المهمة طمعاً في الملك. وقل أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط وبأعوان الملك امتزاج، فيبعث مطامع الراغبين فيه على طاعته وتسليم الأمر إلى زعامته». وأما تأسيس الملك على القوة «فهو أن يحل نظام الملك إما بالإهمال والعجز وإما بالظلم والجور، فينتدب لطلب الملك أولو القوة ويتوثب عليه ذو القدرة: إما

(13) الماوردي -.. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك -.. (تحقيق محي هلال السرحان) -.. دار النهضة العربية، 1981، بيروت. ص 153.

طمعاً في الملك حين يضعف، وإما دفعاً للظلم حين استمر⁽¹⁴⁾. ولكلا التأسيسين عيوب ومساوئ، فكلاهما يدعو إلى دوال الدولة وزوال الملك، كل بأسلوبه وطريقته، وكل يحمل في ثناياه وأحشائه ما ستكون به السياسة التي سيسار عليها لاحقاً. فلتأسيس «القوة» طبيعته ومنطقه. وقد يصح منا القول إن هذا التأسيس يعادل ما يصفه الفارابي، قبل الماوردي بطبيعة الحال، بأنه «اجتماع التغلب». غير أن الفقيه يتميز، عن الفيلسوف، بشدة تأكيده على حضور الجيش وفعله في هذا التأسيس «وهذا إنما يتم لجيش قد اجتمعت فيهم ثلاث خلال: كثرة العدد، وظهور الشجاعة، وتفويض الأمر إلى مقدم عليهم إما لنسب وأبوة، وإما لفضل رأي وشجاعة»⁽¹⁵⁾. فإن هم عدلوا مع الرعية فإن حقيقة حكم الملك فيهم تكون «ملك تفويض وطاعة». وإن جاروا وعسفوا فإنما دولتهم «دولة تغلب يببدها الظلم ويزيلها البغي». ولتأسيس المال والثروة طبيعته التي لا ينفك منها ومنطقه الذي لا يقدر على الزوال عنه والخروج عن ضوابطه ومقتضياته. ولورجعنا إلى صاحب «المدينة الفاضلة» وقارنا، ثانية، مع أصناف مدنه واجتماعاته لقلنا إن هذا التأسيس يكون في «مدينة الندالة» والاجتماع الحاصل عنه هو «اجتماع أهل الندالة».

والحق أن الماوردي، في تصنيفه الثلاثي للملك على ما ذكر وأق به من أمثلة، لا يخرج عما نجده عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار»، وعند من يأخذان عنه معاً وهو ابن المقفع في ما عرضنا له من نصوص له. والحق كذلك أن الماوردي لا ينكر مصادره ولا يخفيها بل هو يشير إليها، جميعها، في كتابه الآخر (نصيحة الملوك)، وهو لا يظهر احتفاء يزيد عن الحد اللائق في حديثه عن كل من تأسيس القوة وتأسيس المال. ولكن الأمر آخر مع تأسيس الدين ولذلك فنظره إليه مغاير فهو لا يكتفي بما يأتي به في «تسهيل النظر» ولكنه يتجاوز به إلى «نصيحة الملوك» (على ما سنرى). فلتتابعه في عرضه وشرحه في الكتاب الأول، كما تابعناه في حديثه عن المال والقوة، ولنتقل عنه: «فأما تأسيس الدين فهو

(14) المرجع السابق. ص 155-156.

(15) ن. م والصفحة.

أثبتها قاعدة، وأدومها مدة وأخلصها طاعة». ثم لتتابع الاستماع إليه فنستفيد أن تأسيس الدين هذا، في اعتقاده طبعاً، هو متين ومتمكن فلا يتسرب إليه الضعف ولا يسري فيه الخور إلا متى كان الملك مستهيناً بالدين مهيناً لأهله أو كان «ممن قد أحدث بدعة في الدين شناعة» أو ربما كان قد خرج عن الدين كلية.

انشغل الفقيه الأشعري بأمر هذا التأسيس في كتاب «نصيحة الملوك»، كما أشرنا، فكتب فيه كلاماً نعتبه من أجمل وأهم ما خطه يراعه في موضوع النظر السياسي، وهو الباب الثالث من الكتاب المعنون هكذا: «الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك». وأول ما يطالعنا في هذا الباب الثالث، بعد ذكره لحديث نبوي يؤيد به قوله «إن أحوال الأمم المتقاربة»، هو إirاده لهذه الملاحظة التي يخرج بها من قراءته للتاريخ البشري «الوعظي» فهي، بالتالي، فرضية يصدر عنها: «وكان مما جرت عليه أمور العالم واستمرت عليه عادات الأمم أنه لم تكن مملكة إلا كان أسها ديانة من الديانات وأصلها ملة من الملل: عليها بنيت شرائطها وفروضها وجرت أحكامها وفروضها»⁽¹⁶⁾.

إذا كانت «العادة» قد جرت بأن «تأسيس الدين» هو أمتن التأسيس وأفضله، وقضت أحوال الاجتماع البشري بأن الدين عماد الممالك فإن في الأمر ما يدعو إلى التأمل حقاً واستخلاص العبرة فعلاً. وأول ذلك هو حدوث «النوازل» التي تقتضي أعمال العقل الفقهي بغية إيجاد الحلول الناجعة لها والوصول إلى الأجوبة الصحيحة الملائمة عن الأسئلة المقلقة والأوضاع المحرجة «ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها والنوازل التي لا يستغني العلماء عن إخراجها». وثاني شيء هو أنه قد علم في «مستقر العادة» أنه «لا يخلو دين من الأديان ولا ملة من الملل من ملفقى فيها ومعادين لها». كما علم من «جريان العادة» أيضاً أن هذه الجماعة من المناققين يكثر ظهورها في عصور الملوك الضعفاء والأمر كذلك لأن هؤلاء الملوك «خالون من علوم الدنيا،

(16) الماوردي -. نصيحة الملوك (سبقت الإشارة إليه) ص 111.

معرضون عن أصول الشريعة». وحين يكون الملوك على هذا الشكل تصير دولهم، نتيجة لضعفهم ووهنهم، إلى الفساد والانحلال. ولكن الناظر الفاحص في أسباب القوة في الممالك العتيقة يتبين أن مكنن القوة الحقيقي وفعلها السحري يكمنان في مراقبة الدين وأصله. والماوردي يشرح، إذ أرسى هذا القانون وقرّر هذه القاعدة، في قراءته للتاريخ: تاريخ الأنبياء والخلفاء السابقين، وتاريخ الملوك العظماء في الأرض كلها.

يرى الفقيه الأشعري أن ذلك ما كان عليه الأمر عند الخلفاء الراشدين فإنهم «كانوا لا يرون الخلافة إلا لإحياء الدين». وأن ذلك ما كان عليه الشأن عند عمر بن عبد العزيز ثم عند يزيد بن الوليد، وإن كانا «من بني مروان الذين عاثوا في الأرض وغيروا السنن وأظهروا البدع». ثم إن الأمر سار على هذا المنوال عند خلفاء بني العباس: وكلما ذكر الماوردي أحداً منهم، وهو يعددهم جميعاً، فإنه يلحق به نعتاً يفيد الحفاظ على الدين وصفة تعني أنه حريص عليه متمسك به. فأبو العباس السفاح خليفة «ظاهر الزهد كثير الفضل». والمنصور «شديد الاعتقاد في الدين». والرشيد «شديد التعصب للإسلام والديانة». والمأمون خليفة «لو باهت به هذه الأمة سائر الأمم في ملوكها لكان ذلك أهلاً ولوجد لها عليهم به فضلاً علماً وعقلاً (. . .) وتعصباً للتوحيد». ثم إن سيرة كل من المعتصم والواثق قد كانت كذلك، والحال كان كذلك عند ملوك سامان والأمراء الظاهرية من ولاية خراسان. ولو أننا تركنا ما نعلم من تاريخ الإسلام ومضيئنا فقرأنا أرسططاليس في رسالته إلى الاسكندر، أو التمسنا الرأي عند أردشير في عهده الذي جعله دستوراً للملك، فإننا نصل إلى نفس المعنى ونبلغ نفس النتيجة: وهي أن «الدين والملك أخوان توأمان» كما أن «الدين أس الملك»، ولاستتجنا مع الحكماء جميعاً أنه لا بد للملك أن يكون للدين حارساً لأنه، في حراسته له، إنما يحرس ملكه ويذب عن دولته⁽¹⁷⁾.

هذا ما كان من أمر قيام الملك وتأسيسه، فما الشأن بعد ذلك في «تدبير الملك وسياسته»؟ ما القول في الشق الثاني من «قواعد الملك» بعدما نظرنا في الشق

(17) المرجع السابق. ص 131-144.

الأول منه حسب قسمة «تسهيل النظر وتعجيل الظفر؟» يجيبنا الفقيه، وهو يعرض لنا خلاصة ما يجده في قراءته للتاريخ، بأن سياسة الملك «بعد تأسيسه واستقراره» تشتمل على «أربع قواعد وهي: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال»⁽¹⁸⁾. ثم إنه يفصل في كل واحدة من هذه القواعد الأربع ويعدد ما يتفرع عنها من أنواع وأقسام. وهكذا فعمارة البلدان تستوجب ذكراً لما تكون عليه سياسة المزارع وذكرراً لما يلزم أن تساس به عمارة الأمصار. ثم إنه يبسط القول في الأمصار وأنواعها ويأتي على ذكر الشروط المعتبر حصولها في كل مصر من الأمصار بحسب ما يكون مصر مزارع أو مصر تجارة. وأما القول في القاعدة الثانية (حراسة الرعية) ففقيهنا يعدد «ما يلزم الملوك في حق الاسترعاء» فيتحدث عن تلك الحقوق حديث موجز. ولكن الأمر غير ذلك في عرضه للقاعدة الثالثة (تدبير الجند)، فالفقيه يذكر مسائل وقضايا كثيرة ويلامس مشاكل وصعوبات فيطول نفسه، كما يقول بعض البلغاء، في الحديث عن التدبير إذ «أصعب ما يعانيه المدبر للدولة سياسة الجند»⁽¹⁹⁾. وصنيعه في قاعدة «تقدير الأموال» غير ذلك، وإنما هو إيجاز واختصار.

على أن الفقيه ينوع مسالكه في الحديث عن السياسة والتدبير فهو يجعلها طوراً حديثاً عن أصناف من آداب السياسة (سياسة العامة، سياسة الخاصة، سياسة الجند) - وهذا هو ما عليه الحال في «نصيحة الملوك». وطوراً آخر أحاديث في الأصول التي تنبني عليها «السياسة العادلة» - وتلك هي الخطة التي يسير عليها في «تسهيل النظر» فيجزؤها في فصول ويضمونها أمشاجاً من حكم الروم، وآداب الفرس، وأقوال الحكماء المتقدمين. وحيناً ثالثاً يرتبها في أبواب في أدب الدنيا وما يكون به صلاحها، وذلك مسلكه في «أدب الدنيا والدين». وإذا كنا قد قلنا عن هذا المؤلف، في الفصل السابق، إنه يمثل نموذج الكتابة الأخلاقية الأشعرية فإنه لا يكون أقل تمثيلية للكتابة السياسية. ولا يخفى أن الأمر في ذلك يرجع إلى سببين أو قل إن شئت إنه يرجع إلى سبب واحد ولكنه

(18) تسهيل النظر وتعجيل الظفر... (سبقت الإشارة إليه). ص 158.

(19) المرجع السابق. ص 176.

مزدوج. فالتقليد اليوناني عامة، والتصنيف الأرسطي خاصة، لا يفصل بين السياسة والأخلاق وإنما هما وجهان لعملة واحدة، فهما، عند أرسطو، يرجعان إلى «الفلسفة العملية» في مقابل المباحث الإلهية والطبيعية والمنطقية التي هي «الفلسفة النظرية». والفكر الأخلاقي الإسلامي عموماً، والأشعري في عداده من حيث اشتراكه في «الشخصية الأساسية»، يتنفس في مناخ الثقافة اليونانية أحياناً كثيرة بحكم ارتياده لحقولها وإكثاره من التنقل فيها. ثم إن معنى الصلة التي تقوم بين «العلم والعمل» من جهة أولى، ومغزى الانتساب إلى الأمة والجماعة، من جهة ثانية، لا يجعل الفروق ذات شأن بين السياسة والأخلاق. وإذن فكتاب «أدب الدنيا والدين» يحتمل النظرين معاً (النظر الأخلاقي، والنظر السياسي)، والماوردي، المفكر السياسي، إنما هو فقيه يجد في قراءته للتاريخ دروساً فهو يذيعها ويستصفي منه عبراً ونصائح فهو يقدمها. نقرأ له: «إعلم أن ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتزمة، ستة أشياء في قواعدها وإن تفرعت وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح»⁽²⁰⁾. ولربما استوجب منا حسن فهم مقصد الفقيه أن نترث معه عند كل قاعدة من القواعد الستة المذكورة، وقد نخرج، أحياناً، على ما ذكره في النصيحة آنأ أو في التسهل آنأ آخر بل وقد نزواج بين ما يأتي به، في مسلكين مختلفين، في الكتاين معاً.

فأما القاعدة الأولى (الدين المتبع) فلا نرى أن نتوسع فيها بعدما رأيناه، أعلاه، من حديث عن «تأسيس الدين»، وقد نضيف فقط أن أبا الحسن ينتقل من مخاطبته لصاحب الملك والتدبير، في الكتاين الآخرين، إلى مخاطبة من يُدبر لهم، وهم الخلق أو الرعية، في هذا الكتاب. وأما أهمية الدين في نظام الاجتماع فهي هي، وأما أنه «أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها» فواحد: سواء خوطب به الملك أو العامة، فهو، كما يقول الأصولي، من قبيل «العام يراد به العام».

(20) الماوردي - أدب الدنيا والدين - (تحقيق مصطفى السقا). دار الكتب العلمية، 1978، بيروت. ص 135-136.

وأما القاعدة الثانية (السلطان القاهر) فحديث الفقيه فيها حديث بصير بالنفس البشرية، وخبير بالأمزجة والطبائع، ومتشبع بما حفلت به مدونات معاصريه وخزائنتهم من «مختار الحكم ومحاسن الكلم» التي ترجع إلى ثقافات متباينة أمكن لها أن تنصهر وتذوب في بوتقة الناظر الأشعري. ثم إنه يستحضر في أحاديثه، المسهبة والمعززة بأقوال الحكماء والمدعمة بشواهد الساسة المتقدمة، الحديث النبوي المتداول «إن الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن» فهو يَمضي لذلك في تعداد أسباب الحاجة إلى السلطان القاهر في الاجتماع البشري. وفي مقدمة تلك الأسباب الرهبة لأنها تمنع «خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد، حذراً من السطوة واشفاقاً من المؤخدة. وذلك أقوى الأسباب في تهذيب المملكة»⁽²¹⁾. والرهبة أقوى الأسباب لأن أفعالاً أخرى، تلزم للاجتماع البشري ويكون صلاحه بها، تنشأ عنها فبرهة السلطان القاهر تتألف «الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية. لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه والقهر لما عاندوه، ما لا ينفكون منه إلا بمانع قوي وراذع ملي»⁽²²⁾ والكف والقمع من جهة، والاجتماع والاتلاف، من جهة أخرى، شروط لتحقيق الوحدة في الدولة وطرق، متى تقاطعت وتداخلت، تؤدي إليها.

وأما القاعدة الثالثة (العدل) فليس نفس الفقيه فيها بأقل طولاً ولا مدى نظره بأقل اتساعاً وشمولاً من أقواله السابقة في السلطان القاهر. العدل أحد قواعد الدنيا «فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها»، والتناصف انصاف من جانب وانتصاف من جانب آخر كما يشرح ذلك في «تسهيل النظر»⁽²³⁾. والعدل هو من الإنسان «عدله في نفسه، فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح»، كما أنه عدل منه مع غيره وهو أقسام ثلاثة عند الماوردي: «عدل الانسان فيمن دونه، كالسلطان في رعيته والرئيس مع صحابته (...). والقسم الثاني عدل الانسان مع من فوقه، كالرعية مع سلطانها (...). والقسم الثالث عدل

(21) الماوردي -.. تسهيل النظر... ص 181-182.

(22) الماوردي -.. أدب الدنيا والدين... ص 136-137.

(23) الماوردي -.. تسهيل النظر... ص 182-189.

الإنسان مع أكفاله»⁽²⁴⁾. ثم إن فقيهما يتوسع في المسألة ويبسط القول فيها في مسلكين اثنين متمايزين: فمسلك أول، يسير به في تحليل لطبيعة النفس البشرية إلى الوقوف على مشارف الفضيلة، في المعنى الأرسطي الدقيق، فهو يعدد الفضائل عدداً ويحصى أطرافها (من تقصير وإفراط) ويعين أوساطها ويؤكد أن العدل هو مراعاة الوسط العادل في كل شيء لأن الحكيم يرى في الخروج «عن الاعتدال إلى ما ليس باعتدال خروجاً عن العدل»، وهذا منحاه في «أدب الدنيا والدين»⁽²⁵⁾. ومسلك ثان، يأخذ فيه بتصنيف أنواع السياسات وإحصاء أنواع الموسمين أو المحكومين: وذاك ما يجعل القول فيه، في «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، قولاً وسيطاً بين ما أوجزه في «أدب الدنيا» إيجازاً، وما بسط القول فيه بسطاً في أدبياته الأخرى مثل «أدب القاضي» و«قوانين الوزارة»، و«نصيحة الملوك»⁽²⁶⁾. والماوردي، في «النصيحة»، يفرد أبواباً طويلة يبسط القول فيها في معاني العدل الأربعة المذكورة في «أدب الدنيا». فهو يجعل باباً للحديث في سياسة النفس ورياضتها، يتحدث فيه عن الخلال التي يجب للملك أن يكون حريصاً على اجتماعها في شخصه وعن التربية التي يلزمه الأخذ بها، وعن العلوم التي ينبغي له أن يأخذ بأطراف منها. ويجعل باباً آخر، أكثر استفاضة في القول، في «سياسة الخاصة»: وخاصة الملك هم أهله وولده، ثم عبيده ومالكيه، فوزراؤه وكتابه، ثم جنده، وأخيراً هم «عماله الذين يستعين بهم في إصلاح مملكته النائية عن باباه وداره». فهم أصناف (أو طبقات، كما يقول)

(24) الماوردي -. أدب الدنيا والدين . . . ص 141-142.

(25) الماوردي -. المرجع السابق. ص 143-144.

(26) الماوردي -. تسهيل النظر . . . ص 192.

ننوه، هذه المناسبة، بالتحقيق الجيد الذي أخرج فيه السيد عي هلال سرحان في صورة جميلة وبما ينه إليه، في المواشم الغزيرة والدقيقة معاً، إلى مواطن الأقوال الماثلة من كلام الماوردي في مؤلفاته الأخرى وإلى «أصولها» في «الأدب السياسي» عند السابقين عليه. كما أنا لا نغفل الإشارة إلى نشرة الدكتور رضوان السيد، وإلى دراسته التمهيدية الجيدة. فالأستاذ رضوان السيد في مقدمة المهتمين العرب اليوم بنشر نصوص الفكر السياسي العربي الإسلامي، ومنها نصوص الماوردي.

الماوردي -. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. (تحقيق ودراسة رضوان السيد) -. دار العلوم العربية - المركز الاسلامي للبحوث، 1987، بيروت.

ولكل صنف صنف تحجب سياسة معلومة وتدبير له ضوابط وسنن قابلة للتعلم والاكْتساب. ودون الدخول في التفاصيل فإننا نقول، إجمالاً، بأن الفقيه ينشغل بأمر الخاصة وتدبيرها انشغالاً (انصافاً لمظلومهم، وانتصافاً من ظالمهم) - ولكن الفقيه لا يقدر على اخفاء قلق وحذر جليين فيما كان من أمر تلك السياسة متعلقاً بالجند وراجعاً إليهم. «فلأن بهم ملك حتى قهر واستولى على قدر، فإن صلحوا كانت قوتهم له وإن فسدوا صارت قوتهم عليه» كما يوضح ذلك في موطن آخر من كتابته⁽²⁷⁾. ثم إنه يفرد باباً للقول «في سياسة العامة» وما يلزم من التخطيط لمراعاة العدل: فالملك مطالب لصيانتها من عبث الخاصة وحفظها في أموالها وأنفسها ومصالحها كلها من كل الأعداء والمترفين.

وأما القواعد الثلاث الأخرى (الأمن، الخصب، الأمل الفسيح) فهي توابع للقواعد الثلاث الأولى ولواحق عليها، أو هي نتائج لها فهي مشروطة بها. فالأمن من نتائج العدل فهو «أهنأ عيش» متى كان العدل له «أقوى جيش»، كما يردد على لسان الحكماء. والخصب «تسع النفوس به في الأحوال (...). فيقل في الناس وينتفي عنهم تباعض عدم»، فلا أدعى للفرقة والاختلاف على الأمير من الفاقة و«العدم»، ولا أدعى إلى الالتفاف حوله من الخصب «لأن الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء» فهو يخلق المصلحة التي تدعو مراعاتها إلى السكون والهدوء. وعن طريق هذا الاستنتاج يكون الأمل الفسيح شرطاً أخيراً وجامعاً للقواعد الستة كلها⁽²⁸⁾.

وهكذا ينتهي الفقيه - الأشعري، في قراءته للتاريخ «الوعظي»، إلى تشييد بناء هرمي على نحو ما رأيناه في هذه السلسلة المتصلة من الأسباب والنتائج: قاعدته المتينة هي الدين المتبع (أو هو التأسيس القائم على أساس الدين)، وقمته هي «الأمل الفسيح» الذي يحصل به الاطمئنان فينصرف الناس إلى البناء والتشييد لأنهم يتوفرون على ما يكفي ويلزم من الإيجاب، والارادة، والتصميم (والمالوردي صاحب هذه الحدود الثلاثة): وبين أساس البناء القوي (الدين

(27) المالوردي -.. تسهيل النظر... (تحقيق عبيد الله السرحان - فهي النشرة التي نحيل إليها). ص 170.

(28) المالوردي -.. أدب الدنيا والدين... ص 144-147.

المتبع) وقمته (الأمل الفسيح) تتعاقد الشروط الأخرى التي يسلم بعضها إلى البعض الآخر في شكل تنازلي، ويقوم بعضها، بالبعض الآخر في صورة استلزام منطقي. وفي تصور هذا البناء وفي بنيانه تتمازج مكونات البناء المختلفة والمتغايرة من الدين واللغة وحوليتها (وبالتالي من النقل) ومن عناصر الثقافات الأخرى، الغريبة والبعيدة، من «علوم الأوائل» وحكم الفرس وآداب الهند وأقوال الحكماء من كل جنس ولون ثم انها تؤسس قواعد للقراءة، قراءة التاريخ البشري بحسابه تاريخاً للعظة والعبرة أو تاريخاً «وعظياً»، وتسبب لها أوقافاً وأعرافاً هي التي يصير بها الفقيه إلى «نصيحة الملوك». يصير إليها وقد التزم بأصول الأشعرية وقواعد فروعها، وبالتالي فهو ينتهي إليها وقد تشبع بالمذهب وتشربه فهو وجه آخر له.

وعند هذه الغاية ينتهي نظر الفقيه وينقطع تصرفه: فقد قاس واستدل، وسبر وقسم ثم اعتبر وتدبر ولم يبق بعد ذلك كله إلا المباشرة والعمل والتدبير. ولكن العمل والتدبير. يرجعان إلى مدبر الاجتماع وشؤون المجتمعين وهو الأمير، صاحب السلطة الحق ومالك السلطان على الحقيقة. وبين «التدبير»، من جهة أولى، و«التدبير»، من جهة ثانية، فرق كفي جلي: قد نقول إنه عين الفرق الموجود بين الفقيه والفيلسوف في قراءة كل منهما للتاريخ وتأويله له، إذ الأول يرى أن لقراءته نهاية وحداً فهو يدع العمل لصاحب العمل في حين أن الثاني لا يرى فارقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة. وقد نقول انه نفس الفرق بين السلطان والنصيحة والإرشاد، يعني بين الفعل والممارسة المباشرة في السياسة وبين التأمل والنظر، بين الملتزم، في استقلال وحرية تامتين، بمبادئ «النظر الصحيح» وبين الخاضع في النظر والتقدير لأحكام «الوقت» ومستلزماته. فبين النصيحة أو الإشارة من جهة والقرار والتقدير والتدبير، من جهة أخرى، متاهات وأدغال موحشة فلا يمتازها إلا السلطان وحده «لأن تدبير الأمة إليه موكل وعلى اجتهاده محمول»⁽²⁹⁾.

(29) الماوردي -.. الأحكام السلطانية (سبق ذكره). ص 24.

ينتهي نظر الفقيه وتصرفه حيث يبلغ في النصيحة مداها الأقصى فلا يبقى وراءها إلا التقدير والتدبير، وكلاهما لا يكونان له بحكم الشرع والسياسة معاً، ولكن الفقيه لا يفارق السلطان ويخادعه، وقد التزم بمبدأ وجوب النصح والإرشاد له، إلا ليرجع إليه ثانية بطلب من السلطان والحاج منه. وكما كان في حاجة إليه، ليقراً له وينصح له، فهو لا غنى له عنه ليسطر له الأحكام ويكتب التشريعات والقوانين - ومرة ثانية يطالب الفقيه بالنظر في «حكم الوقت» وتعيين وجوه المصلحة الحق في أحكام الواقع وضروراته.

لا ينضو الفقيه عنه ثوب الناصح والمرشد إلا ليعود إلى جبة المجتهد المفتي وعمامة القاضي المشرع. فلا تزال بين الفقيه والسلطان صلات وروابط ولا ينفك الفقيه من الاشتراك في آليات التدبير، وإن كان يجهلها، ولا يملك الخروج من دائرة التشريع ولعبة التدبير فقد توثقت الروابط وأحكمت الصلات بين الفقه والسياسة: بين التدبير والتشريع.

الفصل التاسع

التشريع والتدبير

«الاجتهاد الشرعي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه
بالشرع، والاجتهاد العرفي ما روعي فيه أصل
ثبت حكمه بالعرف».

الماوردي - الأحكام السلطانية

يجد النظر السياسي الأشعري في التعبير الفقهي صيغة ملائمة تمكنه من
الإبانة عما يروم الإفصاح عنه من رأي في السياسة والاجتماع، ومجالاً خصباً
يسهل له عمل التوظيف العملي لما كان قد تقرر في البناء النظري الأشعري من
عقائد ومفاهيم (وبالتالي من مكونات معرفية ضرورية)، فالفقه إذن نمط تعبير
موافق لما يريد. الأشعري أن يبلغه إلى القارئ من «رسالة» وما يتقله إليه من
مذهب واعتقاد. وليس غرضنا، في هذا الفصل، توضيح الطرق والمسالك التي
أدت، في تاريخ الفكر السياسي في الاسلام، إلى حدوث الالتقاء بين الانتساب
إلى المذهب الأشعري والانتفاء إلى هذا المذهب الفقهي أو ذاك، لا وليس من
شأننا أن نشرح الكيفية التي كان بها الانتقال، في البحث السياسي، من الكلام
إلى الفقه أو من الجدل إلى التشريع⁽¹⁾. وإنما نحن نريد، من وجه أول، أن

(1) فذلك ما نعتبر أنه كان موضوع بحثنا في دراستنا للتفكير السياسي عند الماوردي. فقد كان
أحد همومنا، في تلك الدراسة، هو أن نجد لميلاد النظرية الأشعرية وتطورها تفسيراً تاريخياً =

نرى ما يكون من أمر التشريع بعدما عرضنا القضية النصيحة في صلتها بالتدبير. ونريد، من وجه ثان، أن نرجع ثانية إلى مسألة الاجتهاد وقضية التعليل: فبعدما كان من وقوف على عمل العقل الأشعري وفاعليته في الاجتهاد (من حيث هما وظيفتان ضرورتان في العمل الأصولي وممارستان يكشف بهما العقل الأشعري عن كنه ذاته، في مستوى التأصيل للأصول) فنحن نريد، امعاناً في التحري عن معنى تلك الممارسة ومزيداً من الاستقصاء لتلك الفعالية، أن نقف في الاجتهاد على معنى مخصوص هو معنى المصلحة: المصلحة وقد تعلقت بشؤون السياسة والرئاسة وارتبطت بعمل تشريع القوانين وتقدير الأحكام.

فكيف يكون عمل العقل الأشعري في الاستعداد من الأصول وفي التوظيف للفروع في موضوع السياسة ومجالها؟ وما القول، بالتالي، في الخطاب الأشعري وقد تعلق بالتشريع الفقهي في شؤون الرئاسة وأمور السياسة؟

النظر في شؤون الرئاسة، في المنظور الاسلامي في العصر الوسيط عامة، هو نظر في شؤون الإمامة أو الخلافة العظمى. ونظر المفكر الأشعري مباين لنظر الفيلسوف من وجه، ومخالف لنظر المتكلم الباطني من وجه آخر. فأما وجه مخالفته للفيلسوف فهو أن الأشعري لا يرى للإمامة تصوراً آخر يخرج عن التصور السني لها عامة، من حيث وجوب الخلافة كمؤسسة دينية وتعلقها بأحكام شرعية محض، فضلاً عما وقفنا عليه (في الفصل السابق) من فروق بين عمل الفقيه، الذي هو تدبر وتفكر، وعمل الفيلسوف الذي هو مزاجية بين التدبر والتدبير وجمع بين سلطة النظر والاعتبار من جانب، وسلطة السلطان

= اجتماعياً وقد كان ذلك، (فيما نأمل) في التنبيه إلى مواطن الالتقاء بين الأشعرية، كنظام معرفي تحتل فيه النظرية السياسية «مكان الصدارة» كما قلنا حينئذ أو تقوم بعمل «التحديد في المرتبة الأخيرة» (كما كتبنا في الفصل الأول من بحثنا الحالي) وهذا من جهة أولى، وبين اجتهاد بعض الخلفاء العباسيين في الوصول إلى صيغة ملائمة في الإدارة والسياسة. وقد قامت كلية الآداب والعلوم الانسانية بنشر تلك الدراسة ضمن منشوراتها. انظر: دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي. (منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط - سلسلة الأطروحات والرسائل: 6) الرباط 1980.

الفعلية من جانب آخر. وأما وجه الاختلاف بين نظر المتكلم الباطني والمفكر الأشعري فهو يؤول إلى الخلافات المبدئية التي تقوم بينهما في لحظة التأسيس الأولى أي في مجال علم الكلام. يشتركان أولاً في القول بوجوب الخلافة وجوباً دينياً محضاً ويلتقيان، معاً، في اختلافهما عن الفيلسوف في كون أحكام الإمامة تتعلق بالشرع وحده ولكنها يختلفان فيما وراء ذلك. ونحن قد بسطنا القول في الخلاف بينهما حين حديثنا في معاني النجاة والحق والضلال والباطل في عبارة الأشعرية ووقفنا على اعتراضاتها على الخصم الباطني وردوده عليه (الفصل الثاني)، فلا نرجع إليه إذن ولكننا نقول، مجملين ومستخلصين للنتائج معاً، إن الأسباب التي يظهر بها ضعف العقل وفساده عند المتكلم الاسماعيلي هي ذاتها التي تقرر أن الخلافة العظمى تكون للإمام المعصوم من جهة أولى، وأنها التي تحكم بلزوم الإمامة عن طريق النص والعهد. وفي مقابل ذلك فإن الأدلة التي يثبت بها صحة العقل وسلامة الاحتكام إليه، عند المتكلم الأشعري، هي عينها التي تقضي بأن الخلافة تكون، عند من اجتمعت فيه الشروط اللازمة، لمن أجمع عليه أهل الاجماع من وجه أول، وثبت، من وجه ثان، من طريق الاختيار والانتخاب.

ثم إن لمخالفة المفكر الأشعري للمتكلم الباطني وجهاً آخر تلزم الإشارة إليه، في سياق عرضنا هذا، لما له من صلة مباشرة بالتقنين للخلافة والتشريع لأحكامها بحسبانها مؤسسة دينية وترتيباً شرعياً. وذلك الوجه هو أن الأشعري، في كلامه في الإمامة على النحو الذي يتكلم به وفي صدره عن كل المبادئ والمقدمات التي يصدر عنها، لا يعتبر نفسه مدعياً بل هو يصف نفسه بأنه مطالب. والمدعى (أو صاحب الدعوى) هو، في قوانين المناظرة وشروطها، صاحب القضية الذي يكون عليه اثباتها والتدليل على صحتها في حين أن المطالب هو الخصم النقيض الذي يلزم المدعي اقناعه بالدليل وافحامه بالحجة⁽²⁾. وصاحب الدعوى هو المتكلم الشيعي الاسماعيلي إذ يدعي أن

(2) انظر في بيان ذلك وعلى سبيل المثال فقط: الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد (سبقت الإشارة إليه). ص 78-79.

الخلافة، بعد وفاة النبي، لم تأخذ مسارها الشرعي الصحيح فلم تكن لعلي من بعده وكانت لأبي بكر غصباً وظلماً وكذا لعمر فعثمان ثم لباقي الخلفاء الأمويين فالعباسيين بعد ذلك. فهو صاحب دعوى إذن، إذ يقول إن الخلافة وجبت نصاً وعهداً وإذ يخرج عن مألوف العادة (والعادة تقضي بأن ما كان من الأخبار عظيماً، مثل وصية النبي لعلي بالأمر من بعده، لا يخفى بل هو ينتشر ويعلم ويصل إلى اللاحقين ولو اجتهد المعارضون في اخفائه)، ويقول بغير ما حكم به الاجماع. والأشعري يرى نفسه في موقع المطالب، وخصمه في موقع المدعي، لأنه يرى أنه يخضع لما قضى به الاجماع أولاً، فهو مسلم به، ولأنه يتبع ما قرره حاكم العقل ثانياً، فهو مصدق له ومستند إليه، ولأنه يسير خلف ما جرت عليه العادة ثالثاً، فهي عنده مبدأ وقاعدة. وبالجمله يقف موقف المطالب لأنه يتمسك بمستلزمات النقل، وهي الخبر والاجماع (وخصمه يجمد الاجماع وينكره) ويسلم بمقتضيات العقل، وهي العادة وما إليها، في حين أن خصمه يبطل حكم العقل ويخرج عن مسلمات النقل.

إذا كنا، في هذه المقارنة السريعة، قد استعدنا السياق النظري لمسألة الخلافة في المنظومة الأشعرية فإنه يتعين علينا أن نتوقف فننظر، أولاً، في مؤسسة الإمامة ذاتها، ولا نظن أن أحداً يجادل في قوة بيان كتاب «الأحكام السلطانية»، وما نظن أن قارئاً ينكر علينا القول إن الماوردي هو العمدة في النظر الأشعري في الإمامة وإن ما أتى به هو القول الفصل فيها.

الإمامة مؤسسة دينية فهي «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، ونسبة الإمام واجبة من جهة الشرع «لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها»⁽³⁾. وفي هذين القولين نفحة أشعرية جلية لا تخفى على الناظر في المذهب والملم بقواعده الأولى ومسلّماته الكبرى. فأمور الشرع عند الأشاعرة، وكما نعلم، متعلقها هو الشرع وحده فلا مدخل للعقل فيها: لا علاقة للعقل بتحليل أو تحرير، والشرع يأمر بعبادات ويصفها على وجه معلوم وكما أن العقل يميز كونها وعدمها

(3) الماوردي -. الأحكام السلطانية (سبق ذكره). ص 5.

على السواء فهو لا يقدر على الإتيان بعلّة عقلية تفسر لماذا كان الأمر على نحو ولم يكن على نحو آخر غيره. وحراسة الدين تقتضي امضاء الأحكام الشرعية والسهر على تنفيذ الأوامر، بالحمل على طاعتها، واحترام النواهي، بالإكراه على اجتنابها. وإن جميع ذلك «لا يتأدى على وفق الشرع إلا إذا صدر استيفاؤها من القضاة، ومصدر القضاة تولية الإمام، فإن بطلت الإمامة بطلت التولية وانحلت ولاية القضاة» كما يقول أبو حامد الغزالي⁽⁴⁾. فلا يجوز أن يخلو الوقت من إمام، ولكن لا بد في هذا المنع من تقييد يعين شروط الإمامة وقواعدها ويميز الرأي السني الأشعري عن الاعتقاد الاسماعيلي (بل والشيعة عامة) في استحالة خلو الأرض من إمام.

وعن القول بوجوب الامامة وجوباً شرعياً وكذا وجوب نصبه الامام، من جهة الشرع، تنتج جملة الشروط والقواعد في النظر السياسي الأشعري هي التي يتكفل الفقه بصياغتها أو قل إن الفقيه يجد لها العبارات والصيغ المناسبة لها والموضحة للغرض والقصود. فلتأمل صنيع الفقيه الشافعي في صياغته للمعتقد السياسي الأشعري، فتابع الماوردي وهو يشرع لأحكام الإمامة.

1- أول القول في الإمامة، بعد ثبوت وجوبها وتبين مدرك ذلك الوجوب، هو أنها فرض كفاية «فإذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها عن الكافة. وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة»⁽⁵⁾.

وفرض الكفاية هنا ليس من جنس فروض الكفاية المعلومة عند الفقهاء (مثل الصلاة على الجنائز ورد السلام إذا حييت الجماعة) بل هو مما يلزم جماعة مخصوصة منهم هي التي يصدق عليها، في اصطلاح الفقيه الأصولي، نعت المجمع (أو الرجل من أهل الاجماع). ونعم أن في أهل الاجماع لا بد من توفر شروط أحصاها الأصوليون ثم اختلفوا في بعض منها ولكنهم يلتقون في وجوب

(4) الغزالي - فضائح الباطنية (سقت الإشارة إليه) ص 169-170.

(5) الماوردي - الأحكام السلطانية... ص 5.

العلم والعدالة. وما يذكره أبو حامد في الشروط المعتمدة في أهل الاختيار يطابق تلك الشروط وتتوافق معها، وإن كانت تزيد عليها شرطاً ثالثاً هو «الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ويتدبر المصالح أقوم» - وهذا من الشروط المطلوب توفرها في المجتهد - فنحن لا نخرج عن العبارة الفقهية وبالجملية فإن أهل الاختيار، أو «أهل الحل والعقد»، وكذا حديث الأصولي عن المجمعين أو أهل الاجماع وحديثه عن المجتهدين وأحكامه. فكلها عبارات تفيد، في خاتمة المطاف، أن فرض الكفاية هو عما يعني الخاصة وحدها دون العامة: ففرض الكفاية هو التعبير الفقهي عن أهل الخاصة والتنبيه على الوجه السياسي لمسؤوليتهم في المدينة الإسلامية، أو التنبيه على الدلالة السياسية لممارستهم كلها. ويكفي في ذلك أن يجمعهم نعت «أهل الحل والعقد»: أي الذين إليهم يرجع حل العقود (والعقد أيضاً) وإبرامها. (فهم المخصوصون بخطاب العموم في قسمة الأصولي لأنواع الأمر).

2- ولذلك فالفقيه، إذ يشرع لأحكام الإمامة، فهو لا يجد عبارة أوفى بالمعنى من عبارة «العقد». وإنما خروج أهل الاختيار ملء الفراغ وانتخاب إمام الأمة هو فعل فقهي اعتيادي يدخل في أبواب المعاملات. والمعاملات تستقيم وتمضي بعقود، والعقد لا بد فيه من شروط تراعي صحته من جهة الصورة والشكل، ومن جهة المادة والمضمون. والإمامة عقد يسري عليه ما يسري على العقود كلها من أحكام. أولها أن العقد لا يكون إلا عن تراض واتفاق، فلا يبيع البائع إلا وهو مطمئن ولا يوقع الأب أو الولي (أو يشهد الحضور عليه - فذاك توقيع وامضاء وموافقة) عقد النكاح إلا متى كان راضياً. فكذلك لا يجبر رجل اجتمعت فيه شروط الإمامة، واتفق عليه أهل الاختيار، إلا متى أعلن موافقته الصريحة «وان امتنع من الإمامة ولم يجب عليها لأنها عقد مرادة واختيار لا يدخله اكراه ولا إجبار وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها»⁽⁶⁾. وثانيها أن العقد، مطلق العقد، لا يتم إلا بعقد والشأن في الإمامة كذلك. فلو اتفق أهل الحل والعقد على تولية من اختاروه من أهل الإمامة كان عليهم أن

(6) المرجع السابق. ص 7.

يتموا عملهم فيقوموا بدور العاقد إلى غاية إبرام العقد. وثالثها أن العقد لا يكون عن اقتراع «والقرعة لا مدخل لها في العقود»، كما أن «القرعة لا مدخل لها فيما لا يصح الاشتراك فيه كالمناكح»⁽⁷⁾.

3- والفقيه، إذ يشرع لأحكام الإمامة أيضاً، فهو يقوم بعمل المجتهد القائس. والقياس، وقد مر بنا، اجتهاد واعمال للعقل فيما لم يكن فيه نص من كتاب أو سنة ولم يعرف انعقاد اجماع عليه. ثم إن للقياس، كما نعلم، أركاناً أربعة (الأصل، الفرع، الحكم، العلة)، فهو حمل فرع على أصل لجامع بينهما هو العلة. فكيف يقيس الفقيه، في التشريع لأحكام الإمامة، وكيف يعلل ويرجح ما يصير إليه من حكم؟

فأما الأصل، أو المقيس عليه، فهو عقد النكاح حيناً، وعقد الفضاء حيناً ثانياً، وهو ما يفيد الفقيه من قراءته لتاريخ الاسلام حيناً ثالثاً.

يقاس، في الإمامة، على عقد النكاح من أجل اعتبار وجوب مراعاة شروط الصحة في عقد الإمامة على غرار الشروط المرعية في سلامة عقد النكاح وصحته (وقد مر بنا بعض منه). ويقاس عليه في أحوال الحرج التي توجب الاختيار أو المفاضلة بين مرشحين قد تكافأا. فالماوردي يرى (ويجعل ذلك على لسان علماء الكوفة) أن الإمامة قد «تتعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين». ثم إنه يذهب إلى الحكم بأنه، متى عقد لرجل على الإمامة ثم تبين أن آخرين من أهل الاختيار، في بلد آخر، قد عقدوا عليها لشخص آخر فإن «الصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء المحققون أن الامامة لأسبقهما بيعة وعقداً كالوليّين في نكاح المرأة إذا زوجها باثنين كان النكاح لأسبقهما عقداً»⁽⁸⁾. فالإمامة، قياساً على عقد النكاح، تكون لأسبقهما بيعة ولا بد من الخروج من الحرج بتنازل أحد المبايعين لها أو إخراجه منها بطريقة أو بأخرى.

(7) المرجع السابق. ص 9.

(8) المرجع السابق. ص 7.

ويُقاس على عقد القضاء في نصبة الإمام، في أحوال ثلاثة. أولاً في الاحتجاج لصحة عقد الإمامة بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد: «تعتقد بواحد لأن العباس قال لعلي، رضوان الله عليهما، أمدد يدك أبياعك فيقول الناس: عم رسول الله، ﷺ، بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان - ولأنه حكم وحكم واحد نافذ»⁽⁹⁾. والحجة هنا أن الحكم وقد صدر عن واحد (= القاضي) جائز، ويحمل الفرع المقيس (عقد الإمامة) على الأصل المقيس عليه (= القضاء) فإن الحجة تصبح ثابتة ويصح عقد الأمة بمبايعة رجل واحد متى توفرت الشروط اللازمة واجتمعت. ويقاس على عقد القضاء، ثانياً، للبت في مسألة جواز أو عدم جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل. والفقيه الأشعري يقطع في المسألة الشائكة التي أسالت حبراً كثيراً بين المتكلمين فيقول، وقد قاس واجتهد، انه «لا يكون وجود الأفضل مانعاً من امامة المفضل إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضل مع وجود الأفضل لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق»⁽¹⁰⁾. وأما الحال الثالثة فيتعلق الأمر فيها بأسباب اخراج الخليفة من الإمامة أو الموانع من عقدها له: «وأما ذهاب البصر فيمنع من عقد الإمامة واستدامتها فإذا طرأ بطلت به الإمامة لأنه لما أبطل ولاية القضاء ومنع من جواز الشهادة فأولى أن يمنع من صحة الإمامة»⁽¹¹⁾.

ويقيس الفقيه، في التشريع لأحكام القراءة، على أصل ثالث (بعد عقد النكاح، وعقد القضاء) وهو تاريخ الاسلام على النحو الذي يقرؤه أو على نحو ما يفيد من تلك القراءة. وأخص ما يفعل فيه ذلك هو كلامه في تجويز ولاية العهد من قبل الإمام لشخص يأتي من بعده، وهو، تخصيصاً، تجويزه ترتيب تلك الولاية في شخصين أو أكثر. وما يجعله، في تاريخ الاسلام، أصلاً يقيس عليه هو ما فعله النبي حين جهز جيش مؤتة وجعل على رأسه زيد بن حارثة

(9) المرجع السابق. ص 7.

(10) المرجع السابق. ص 8.

(11) المرجع السابق. ص 18.

وقال «فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلاً». ولما سارت الأمور على هذا الترتيب وقتل الثلاثة، فعلاً، ثم اختار المسلمون خالداً بن الوليد فإنه «إذ فعل النبي، ﷺ، ذلك في الامارة جاز مثله في الخلافة». وإذا اعترض معترض فقال بل هي «عقد ولاية على صفة وشرط، والولايات كما يقف عقدها على الشروط والصفات قيل: هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة»⁽¹²⁾.

ثم إن لدى المجتهد القائس مصدراً آخر للقياس وأصلاً هو ما تصح تسميته بالتاريخ العقائدي. والماوردي يسترشد في قياسه بما كان من فعل الأنبياء. فحيث أن النبوة لم تسقط عن موسى، وقد كانت في لسانه عقدة، ولم يمنع منها زكريا، وقد كان حصوراً (= عنيماً)، فإن عيوب اللسان والعنة لا تمنع من عقد الإمامة ولا حدوثها من إخراج الخليفة منها.

على أن انشغال الفقيه بما يلزم الخليفة من أمور ما يشترط عليه من شروط ليس بأقل خطراً، فهو يشرع لذلك أحكاماً ليس من شأننا أن ندخل في تفاصيلها، وإن كنا نشير إلى أنها ترجع إلى كل ما به تكون «سياسة الأمة وحراسة الملة». ثم إنه يشغل، بعد ذلك، بالإمامة من حيث هي مركز للدولة وأساس لها فالولايات المختلفة نيابات عنها تضبطها عقود صيغ فقهية دقيقة. ولكن للإمامة أحوالاً تعتل فيها ويضطرب حسن سيرها، فلا يبقى من شرط «مشاركة الأمور وتصفح الأحوال» من قبل الامام نفسه من غير تفويض «تشاغلاً بلذة أو عبارة»، ما به يقوم الشرط. بل ولا يبقى من وحدة الإمامة، أحياناً، سوى مجرد الشكل والصورة وأما المضمون والمحتوى فنقيض ذلك. فإذا قلنا عن الإمامة في الحال الأولى (وحدة السلطة والدولة) إنها السياسة في النظر المحض، فإنه يجوز لنا أن نقول عن الحال الثانية (= الاضمحراب، التفكك أو التعدد في السلطة) إنها السياسة بالفعل وفي التاريخ. ولما نردمه من قصد في هذا الفصل،

(12) المرجع السابق. ص 13.

ولما نسعى إليه من غرض في هذا القسم الثاني من الدراسة لا بد لنا من التريث عند كلتا الحالتين.

في مقدمة «الأحكام السلطانية» جملة نفي بالغرض في تصوير ما وصفناه أعلاه بأنه السياسة في النظر المحض أو التشريع للأحكام «السلطانية». يقول الماوردي: «فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتب بها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة»⁽¹³⁾. وكلمة الأصل يجب أن تفهم، في هذا القول، في معنى المركز والقاعدة. الإمامة (متى انتهضت على الشروط المعتمدة كلها فكان الإمام كامل التصرف مطلق النظر موفياً بالأمور العامة الواجبة عليه) هي مركز الدولة ومصدر الشرعية فيما يكون فيها من أفعال وما يجري فيها من قوانين وأحكام، وهي كذلك للشروط الشرعية الواجب مراعاتها في الاجتماع البشري، وهي كذلك لما جرت عليه «عادة» الاجتماع البشري وسارت عليه أحوال الممالك والملك. الدولة الأشعرية، كما يشرع الماوردي لأحكامها، هي «دولة الخلافة»: صورتها المؤسسات والأنظمة السياسية والإدارية المشرع لها في «الأحكام السلطانية» (الوزارة، الإمارة، المظالم، القضاء، الحسبة...)، ومادتها الإنسان (من حيث هو «مستخلف» في الأرض ومسيطر عليها بشكل من أشكال السيطرة: بالتملك أو بالاستغلال) الأرض العامر، الأرض الموات، الحمى، الأرفاق، الإقطاع. وكل الخطط التنظيمية التي تضبط علاقة الإنسان بالأرض من جهة، وعلاقة الإنسان بالإنسان من جهة ثانية، وعلاقات النظم الإدارية ببعضها البعض من جهة ثالثة فهي ترجع إلى هذا الأصل المطلق والمركز الثابت الذي عنه يصدر كل شيء، في الأرض، ويرجع إليه. وليست نظم الدولة كلها، في علاقتها بهذا الإمام/ الأصل أو المركز سوى «ولايات خلفائه»، ولذلك فهي بسيطة بساطة هندسية مذهلة. يقول الماوردي:

«فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة

(13) نفس المرجع. ص 3.

أقسام: فالقسم الأول من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، (وهم الوزراء لأنهم يستتابون في جميع الأمور من غير تخصيص). والقسم الثاني: من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة (وهم أمراء الأقاليم والبلدان، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور). والقسم الثالث: من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة (وهم كقاضي القضاة ونقيب الجيش (...)) لأن كل واحد منهم مخصوص على نظر خاص في جميع الأعمال). والقسم الرابع: من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة (وهم كقاضي بلد أو مستوفى خراجة (...)) لأن كل منهم خاص النظر بخصوص العمل). ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته يصح معها نظره⁽¹⁴⁾.

والحق أن لهذه البساطة الهندسية، المذهلة بالفعل، أوصافاً ونعوتاً أخرى يمكن التماسها عند الفقيه، لا باعتباره مشرعاً فروعياً للأحكام، وإنما الفقيه بحسبانه أصولياً يرقى به عمله إلى النظر في أصول أدلة الأحكام ويتأمل، على حد تعبيرنا سابقاً، ما يكون من «روح القوانين» التي يشرع بموجبها. ولكي نجد أوصاف الأصولي هنا ونعوته فإن علينا أن نستعيد في أذهاننا قسمة خطاب الشرع إلى المكلفين. وتلك القسمة رباعية كما نعلم: فالخطاب إما أن يكون خطاب عموم يراد به عموم، أو خطاب عموم يراد به خصوص، أو يكون خطاب خصوص يراد به عموم، أو خطاب خصوص يراد به خصوص⁽¹⁵⁾. وفي صدور أقسام الولايات الأربع عن مركز واحد، هي استنباطات عنه بأشكال مختلفة، ما يغرى بالمائلة إن لم يكن بالمقارنة. فكأننا، وقد قمنا بقراءة سيميولوجية، لدولة الخلافة في اندراج نظمها تحت الولايات الأربع الواردة في نص الفقيه، نجدنا أمام خطاب يصدر عن متكلم أو مخاطب (بالكسر) ليصل إلى مخاطب (بالتفتح) فيفهم «المكلف» عنه بحسب ما يكون مخصوصاً بالخطاب - ويسري فعل الخطاب وأثره بحساب ما يكون عاماً يراد به عام (= الولاية العامة في الأعمال العامة)، أو عاماً يراد به خاص (= الولاية العامة في الأعمال

(14) نفس المرجع. ص 21.

(15) انظر الفصل الخامس.

الخاصة)، أو خاصاً يراد به عام (= الولاية الخاصة في الأعمال العامة)، أو خطاباً خاصاً يراد به خاص (= الولاية الخاصة في الأعمال الخاصة). ولكننا لا نشط في الحكم ولا نسرف في استنطاق الرموز والعلامات، أو لنقتصد في ذلك على حال فلا نفعله إلا بمقدار، وإنما نحن ننبه إلى صورة أخرى من صور حضور الآلية الفقهية الأصولية في لحظة التشريع السياسي ونشير إلى شكل آخر، مغاير نوعاً ما، من أشكال افراغ المعتقد السياسي الأشعري في العبارة الفقهية: لفروعي كانت تلك العبارة أو لأصولي. فإذا بلغنا مع المشرع الأشعري، وقد اتخذ الفقه أداة وصورة، هذه الغاية من تشييد صرح السياسة في النظر المحض، فإنه يبقى علينا أن نراقب اللعبة ونرصّد قوانينها وهي تشرع للسياسة في الفعل وفي التاريخ.

* * *

تختل الصورة الهندسية البسيطة ويضطرب نظام دولة الخلافة، لما يحدث فيها من ارتباك وخروج عن المألوف والمعتاد في العلاقة بين المركز والأطراف. والضربة القوية التي تسبب في الخلل والارتباك تصيب ما يقوم بين الإمامة والإمارة على البلاد من رابطة وصلة. فالإمارة على البلاد هي، بحسب البناء الهندسي السالف بيانه، ولاية عامة في أعمال خاصة: لأن الوالي على البلاد والأمير عليها مستتاب من قبل الإمام ليكون نظره عاماً في كل ما يتعلق بما تحت يده من إقليم أو بلد خاص. ولكن، بمجرد ما يصبح الأمر متعلقاً بالسياسة في واقع الحال وحقيقة التاريخ، فإن القسمة تتغير وتصبح الإمارة «على ضربين عامة وخاصة» ثم تنقسم العامة بعد ذلك فستكون، بدورها، على ضربين «إمارة استكفاء بعقد من اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار». فأما إمارة الاستكفاء، إذ تعقد للأمير برضا كامل من الإمام، فلا أشكال فيها وإنما هي جريان للأمور على المألوف والمعتاد. وأما إمارة الاستيلاء، فلعله يكفي فيها أن يدرك الناظر حقيقة اللفظ فيها ليرى فيها غرابة وشذوذاً، ويتبين فيها الاضطراب والاكراه والالغاء وكل ما في معاني هذه العبارات: والفقيه يحدها كما يلي «وأما إمارة الاستيلاء، التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها. فيكون الأمير، باستيلائه،

مستبداً بالسياسة والتدبير والخليفة، بإذنه، منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة⁽¹⁶⁾. ولعل التعريف ذاته يغني عن التعليق فيكفي أن ننظر فيه، برهة وجيزة، لكي نلاحظ هذا التقابل الغريب بين الاستيلاء والاستبداد من جهة والتقليد والإذن من جهة أخرى. وبين الانفراد بالسياسة والتدبير، في أمر يرجع إلى الخليفة شرعاً، من جانب أول والتفويض وغيض الطرف من جانب ثان. والفقيه، حين تشريعه لأحكام هذه الامارة المغصوبة (فكذا ينبغي حدها في عبارة الفقهاء) لا ينكر أن في الأمر غصاً للطرف ولكنه أمر لا بد منه. ولربما كان الفقيه الأصولي في شخصه يستحضر المبدأ الذي يقضي بأن ما لا يكون الواجب واجباً إلا به فهو واجب مثله، والواجب في هذه الحال العسيرة هو إمضاء أحكام الدين والخروج بفعل الأمير المستبد «من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة». وعلى كل فالفقيه يلتجئ إلى المبدأ الأصولي الآخر الذي يقضي بوجوب التفريق بين أحوال الاستطاعة وحالة العجز، فيكون في الضرورات اباحة للمحظورات. «وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً. فجاز فيه، مع الاستيلاء والاضطرار، ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والمعجز»⁽¹⁷⁾.

ومتى انفتح باب الذرائع فإنه يعسر سده، ومتى وقع التساهل في نقطة البدء فإنه يتعذر على المجتهد تقدير الغاية التي يكون له أن يقف عندها حتى وإن كان يتوهم عكس ذلك. ولذلك فإن المستولي بمجرد ما يجد الإذن من الخليفة، أو هو ينتزعه منه بالأحرى تحت طائلة الاضطرار والإكراه⁽¹⁸⁾، فإنه يغدو «نافذ

(16) الماوردي -. الأحكام السلطانية . ص 33.

(17) نفس المرجع والصفحة.

(18) وقد كان الإكراه، في بعض الأحوال المعلومة في تاريخ الخلافة العباسية، اكراهاً بدنياً مباشراً. وقد شاعت «السياسة» أن يكتفي الأمراء البويهيون بإكراه الخليفة على إصدار كل ما كانوا في حاجة إليه من أحكام عوض الإطاحة بمؤسسة الخلافة ذاتها. ولكن المقام لا يسمح بالدخول في الوقائع التاريخية، فنحن نكتفي بالقول بأن المشرع الفقهي (= الماوردي) كان يقوم بقراءة فعلية لتاريخ الاسلام كما عاشه وعرفه وانخرط في صنعه بالمصب والوظيفة =

- التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة». وهذا يعني، في جملة ما يعنيه، أن لهذا المستولي «النافذ التصرف» إن شاء «أن يستوزر وزير تفويض ووزير تنفيذ». وقد يكون هذا كله، تحت ضغط «الاضطرار»، «مقبولاً» لو أن المستولي كان مستكماً لشروط سبعة (ترجع كلها إلى حفظ منصب الإمامة ذاته وإمضاء الأحكام الشرعية على وجهها الكامل وتعمل على «اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر») وأما إذا لم يستكمل تلك الشروط، أو أخل بها أو ببعض عنها، فإن باب الذرائع يشرع على مصراعيه كاملاً إذ الفقيه يميز «للخليفة» إظهار تقليده استدعاء لطاعته وحسباً لمخالفته ومعاندته. والفقيه تام العلم بأن في الأمر «شدوذاً عن الأصول» ولكنه يميزه مع ذلك «لأمرين: أحدهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة. والثاني أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة»⁽¹⁹⁾.

لنترك مسألة المصلحة إلى حين، ولنخرج من أحكام الإمارة بأنواعها كلها، ولننضم فننظر فيما يلي ذلك من أبواب «الأحكام السلطانية». فنحصر فنجد أن هناك باباً للكلام في «تقليد الإمارة على الجهاد» وآخر في «الولاية على حروب المصالح» وأبواباً أخرى في ولايات القضاء، والمظالم، وشؤون الحج والحجيج، والإمامة على الصلوات بل ونجد باباً في ولاية النقابة على ذوي الأنساب. ثم نرجع إلى القسمة الرباعية الأولى (أو البناء الهندسي) فنجد أن في جملة القسم الثالث (الولاية الخاصة في الأعمال العامة) نقيب الجيوش وبالتالي المسؤول الأول عن مؤسسة كان لها في القرن الهجري الخامس (زمن كتابة «الأحكام السلطانية») وجود فعلي وهي مؤسسة الجيش. ثم نتصفح الأبواب من جديد،

= والسفارات، وهو لذلك يجتهد في إضفاء الشرعية الدينية على ذلك الواقع في حدما الأدنى. وبالتالي فإن «الأحكام السلطانية» قراءة فقهية لواقع معلوم وليست، كما اعتقد البعض خطأ، أنه جدل وتفريع فقهيين يدبران ظهرهما للواقع السياسي السيء كلية. كما أنها ليست، كما أساء البعض الآخر تقدير الأمور، تشريعاً للدولة الإسلامية بإطلاق وإنما هي تشريع للدولة معلومة هي «دولة الخلافة» في زمان القادر والمقتدر وربما لمن سار على دربهما (والإشارة إلى المستظهر بالله) في محاولة إنقاذ الخلافة من خطر السحق التام.

(19) الماوردي - الأحكام السلطانية. ص 34.

وننظر فنطيل النظر في فصول الأبواب، فلا نجد باباً للكلام عن الإمارة على الجيش أو الكلام في «الولاية على نقابة الجيش»، وإنما أمر هذه الولاية «مسكوت عنه»، وإنما التشريع للجيش، بحسبانه مؤسسة واضحة الكيان، أو التشريع للجند باعتبارهم «مرتزقة» (وليسوا مجرد «متطوعة») تشريع «غائب». صحيح أن هناك «تقليد الإمارة على الجهاد»، ولكن الفقيه لا يحفل فيها إلا بالوجه «الاداري» ولا يشرع للجيش إلا وهو يعمل، على العموم، خارج دار الاسلام فلا ينظر إلى حركة الجيش «في الداخل» ولا ينظر إليه في معتاد الحياة اليومية. وصحيح أيضاً أن الفقيه يخصص باباً للكلام «في الولاية على حروب المصالح»، والعاملون في تلك الحروب هم الجند، ولكن احتفال المشرع لا يخرج عما فعله في الباب السابق عليه، وهذا هو الشأن في قتال أهل الردة، ولا يخرج عن عمل الأمير الملتزم بأوامر الخليفة والخاضع لنظره وإرادته، وأما الجند وقد «استولى» فهو «لا يراه». وصحيح، أخيراً، أنه يجعل للجيش ذكراً في «أحكام الاقطاع» فهو ينظر في تجويز الاقطاع لهم، وذكر «في وضع الديوثان وأحكامه» فهو يتكلم في أعطياتهم وأرزاقهم ولكنه، في الأحوال المذكورة كلها (وقد أحصيناها احصاء) لا يشرع لأحكام الجيش من حيث انهم مؤسسة وتنظيم. فما القول في هذا السكوت، وما الرأي في هذا الغياب؟

إن الغياب ليس إلا شكلاً آخر من أشكال الحضور، وإن السكوت عن التشريع لأحكام الجند و«شروط الامارة» فيه ليس إلا سكوتاً في الظاهر فحسب، وإنما هو كلام وتعبير فصيحين بقدر ما يسمح «الوقت» بذلك. ولا يخفى السر في سلوك هذه الطريق الملتوية عند من يقف على فعل «الايدولوجيا» وفاعليتها الخفية. وفي زمان الماوردي، ثم في زمان الغزالي بعده، ناهيك عن أزمنة السابقين عليه من متكلمة الأشعرية (البغدادية، الباقلانية، الأشعرية...). والجند «حاضر» حضوراً قوياً وكاسحاً والخلافة العباسية في قبضته والخلق يصبحون ويمسكون تحت سطوته. فنحن نعلم ما كان من أمر الجيش في تاريخ تلك الخلافة، بدءاً من خلافة المعتصم ووصولاً إلى خلافة المستظهر بالله، فقد اجتزؤوا من الدولة الاسلامية، حيناً، أطرافاً واكتفوا من الخضوع للخليفة بالدعاء له على المنبر ومعابדתه ببعض الهدايا. واستبدوا بالسلطة من دون

الخليفة، حيناً آخر، فأمضوا ما شاؤوا من الأحكام وكان له مجرد «السكة والخطبة» كما يذكر صاحب «الفخري في الآداب السلطانية». بل إن الجند أقاموا دولة داخل الدولة الواحدة (البويهيون والسلاجقة) فكان لكل «دولة» وزراء وحجاب وكتاب. وعلى كل فلسنا نريد مجاوزة القصد ولا نبتغي الخروج عما التزمنا به من وقوف عند حدود الخطاب ومنطوقه فلا نتجاوزه بالتأويل إلا في اقتصاد شديد. وعلى كل فقد يلزمنا أن نرجع إلى إمارة الاستيلاء فنسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية كما يقال. وما حقيقة «المستولي»، في أحكام تلك الإمارة، سوى هذا العنصر الذي يكون سبب الشذوذ والخروج عن «الأصول» والذي أربك النظام الطبيعي لدولة الخلافة في بساطتها وتماسكها النظريين. وليس ذلك العنصر، وقد أدركنا كنهه وعرفنا طبيعته، سوى «الجيش». كان لا بد للفقهاء أن يسلك إلى تلك اللغة الرامزة، وهي على كل ليست بالأمر الجديد ولا الغريب عند الفقيه وفي عبارته، فيعين الجيش في عبارة المستولي. وإذن فلإن التشريع الحقيقي لتلك الولاية «الغائبة» في تشريع الفقيه، وهي الولاية على الجيش، هو ما أتى به في «الأحكام السلطانية» من تشريع لإمارة الاستيلاء وأحكامها.

* * *

وجه آخر من وجوه السياسة «على الحقيقة» أو، إذا شئنا، من وجوه التشريع في علاقته بالتدبير. الأمر يتعلق هنا بالتشريع لقانون الأرض وأحكامها من جانب، ويرجع بالتشريع لوجوه صرف الأموال وتوزيعها على مستحقيها. وفي هذه الأحوال كلها فهو يتعلق، ثانية، بالجيش مستغلاً أولاً للأرض، المصدر الأول للثروة في العصر الوسيط الإسلامي والوسيلة الأكبر للانتاج فيه، وبالجند مستفيداً أول من الخيرات والأموال الواردة إلى «بيت المال» من طريق العشر والخراج. وما كان، في التشريع لأحكام «إمارة الاستيلاء»، منطلقاً في التدبير الفقهي للواقع السياسي السيئ وبداية له، فهو يكون وبالضرورة، في التشريع لأحكام الأرض والأموال، تكملة وغاية في فعل التشريع. ونحن نقف، من أجل بيان ذلك، عند مفكرين أشعرين متعاقبين كل منهما كان شاهداً على ذلك

الواقع، وبلغته الخاصة، مشرعاً لأحكامه وبالتالي معبراً عن هذه الصلة العسيرة التي قامت، في تاريخ الإسلام، بين الفقيه والسياسة.

فأما أولهما فهو أبو الحسن الماوردي، صاحب، القادر بالله، الخليفة العباسي الذكي والقوي ومعاصر السلاطين البويهيين (= المستولي / الجيش) والشاهد على ارتفاع شأنهم فترة ثم أقول نجمهم وضعفهم فترة أخرى. نتوقف عند نفس «الأحكام السلطانية» ونفحص فيما يعتبر تشريعاً لقانون الأرض.

يشرع الماوردي للأرض في فصول أربعة (الأبواب 14، 15، 16، 17) يعيننا منها، في سياق عرضنا، الباب السابع عشر «في أحكام الاقطاع». والأرض في الاقطاع على نوعين «اقطاع التملك، فتقسم الأرض المقطعة ثلاثة أقسام: موات وعامر ومعادن» ولا نفق عنده وقد نسجل، فحسب، أن شرط اقطاع التملك هذا هو الأحياء إذ «أن يحيه أحق به من مستقطعه» في مذهب الشافعي (وماوردي شافعي كما نعلم). وأما اقطاع الاستغلال، وهو النوع الثاني، فهو «على ضربين: عشر وخراج». فأما العشر فلا اشكال فيه، فالحكم فيه بالمنع مفروض «لأنه زكاة لأصناف يعتبر وصف استحقاتها عند دفعها اليهم». وأما الخراج «فيختلف حكم اقطاعه باختلاف حال مقطعه»، وله ثلاثة أحوال:

- فإما أن يكون المقطع من أهل الصدقات «فلا يجوز أن يقطع مال الخراج، لأن الخراج فيء لا يستحقه أهل الصدقة، كما لا يستحق الصدقة أهل الفيء».

- وإما أن يكون من «أهل المصالح، فمن ليس له رزق مفروض، فلا يصح أن يقطعه على الإطلاق، وإن جاز أن يعطاه من مال الخراج».

- وإما أن يكون «من مرتزقة الفيء وفرضية الديوان وهم أهل الجيش»⁽²⁰⁾.

فإذا «قسم» الفقيه ثم «سبر» بعد ذلك، ثم «اعتبر» و«علل» فلإنه ينتهي إلى

(20) الماوردي - الأحكام السلطانية. ص 190-195.

الحكم بأن أهل الجيش «هم أخص الناس بجواز الاقطاع لأن لهم أرزاقاً مقدرة تصرف إليهم مصرف الاستحقاق، لأنها تعويض عما أرسدوا نفوسهم له من حماية البيضة والذب عن الحريم». فإذا تابعا الفحص وشئنا أن نعرف ما الحكم في «أرزاق ما عدا الجيش إذا أقطعوا بها مال الخراج» فالفقيه يجيبنا أنها تكون على أقسام ثلاثة، يعددها ويعلل أحكامها كما يلي:

- فالقسم الأول هو من «يرتزق على عمل غير مستديم كعمال المصالح وجباة الخراج». والحكم فيهم أن «الاقطاع بأرزاقهم لا يصح». ولأنهم رواتب معلومة تصرف لهم من مال الخراج «بعد استحقاق الرزق وحلول الخراج» - وبالتالي فلا بد لهم من وسيط في تحصيل مستحقاتهم وهو بيت المال.

- والقسم الثاني «من يرتزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الجعالة (...). كالمؤذنين والأئمة فيكون جعل الخراج لهم في أرزاقهم تسبباً له وحوالة عليه، ولا يكون اقطاعاً» - وبالتالي فهم، منطقياً، يلحقون بالقسمة بالقسم الأول من حيث حاجتهم إلى وسيط يعبرون من خلاله وهو بيت المال بطبيعة الحال.

- والقسم الثالث «من يرتزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الاجارة، وهو من لا يصح نظره إلا بولاية وتقليد مثل القضاة والحكام وكتاب الدواوين فيجوز أن يقطعوا بأرزاقهم خراج سنة واحدة»⁽²¹⁾.

فالاقطاع، في هذه القسمة الثلاثية، لا يجوز إلا في القسم الثالث ولكنه اقطاع مقيد بسنة واحدة، وقد يحتمل ستين بشروط ثقيلة وقيود شديدة. ولكن لو رجعنا، في السياق ذاته، إلى أحكام اقطاع مرتزقة الجيش فأمران يطالعاننا: أولهما أن «ما كان من الخراج أجرة فهو مستقر على التأيد فيصح اقطاعه ستين ولا يلزم الاقتصار منه على سنة واحدة بخلاف الجزية التي لا تستقر». وثانيهما أن اقطاع الجيش، متى كان من الخراج، فإن لحاله أحوالاً «أحدهما أن يقدر ستين معلومة كإقطاعه عشر سنين فيصح إذا روعي فيه شرطان: أحدهما أن

(21) المرجع السابق. ص 196-197.

يكون رزق المقطع معلوم القدر عند باذل الاقطاع، فإن كان مجهولاً عنده لم يصح. والثاني أن يكون قدر الخراج معلوماً عند المقطع وعند باذل الاقطاع، فإن كان مجهولاً عندهما أو عند أحدهما لم يصح⁽²²⁾. ولو أمعنا النظر الآن فنحن نجد أن القسمة الثلاثية عند الماوردي، متى كان يشرع لأصناف العاملين، إنما هي تصبح ثنائية متى نظرنا إليها من جهة الأرض واستغلالها ومن حيث الاستفادة الفعلي منها. فهناك العاملون (أو المرتزقة ما عدا الجيش كما يقول) وهؤلاء لا يجوز لهم الاقطاع وإذا جاز، في استثناءات تجمعها حالة واحدة، فإن ذلك يكون بقيود من جهة أولى ولا يتجاوز الأمر فيه سنة واحدة. وهناك مرتزقة الجيش وأقل مدة الاقطاع لهم ستان، بل إن الفقيه، إذ يذكر الستين، فهو يمر مروراً سريعاً بهما ليقف بعد ذلك عند تعيين سنوات عشر. ولو تأملنا في عبارة الفقيه من وجه آخر لوجدنا أن العشرة تفيد التكثير، وذلك ما يبدو أن حرف الكاف التي وردت التشبيه تفيده في عبارته «كأقطاعه عشر سنين». ثم إننا لو تأملنا شروط الصحة في الاقطاع لتبيننا أننا أمام عقد وتعاهد، ولكنه تعاهد يجتهد في ترضية المقطع إلى أقصى درجات الرضا.

وهم الترضية هذا يتجلى بصورة أفضل للنظر في الباب الثامن عشر من «الأحكام السلطانية» (في وضع الديوان وذكر أحكامه). وأول ما يفتح به الباب هو القول بأن «الديوان موضوع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والولاية ومن يقوم بها من الجيوش»⁽²³⁾. ثم إن الفقيه، بعد فذلكة تاريخية يبين بها أول وضع الديوان وتطوره عند الراشدين بعد عمر واضعه الأول، وبعد فصل يبسط القول فيه (من جهة النظر المحض) في إثبات الجيش في الديوان ومدار الترتيب فيه ثم القول في العطاء، يأتي ما نعتبره نواة الباب كله ولبه وغاية ما يطلبه الفقيه وهو ينظر في أحكام الجيش (من جهة السياسة في الفعل وبالفعل) وهو الفصل المخصص لتقدير العطاء ذاته. نقرأ له:

«وأما تقدير العطاء فمعتبر بالكفاية حتى يستغني بها عن التماس مادة تقطعه

(22) المرجع السابق. ص 195.

(23) المرجع السابق. ص 199.

عن حماية البيضة. والكفاية معتبرة من ثلاثة أوجه: أحدها عدد من يعوله من الذراري والماليك. والثاني عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر. والثالث الموضع الذي يحله في الغلاء والرخص، فيقدر كفايته في نفقته وكسوته لعامه كله فيكون هذا المقدار في عطائه ثم تعرض حاله في كل عام. فإن زادت رواتبه الماسة زيد، وإن نقصت نقص (. . .) وإذا أراد ولي الأمر إسقاط بعض الجيش لسبب أوجهه أو لعذر اقتضاه جاز، وإن كان لغير سبب لم يحجز، لأنهم جيش المسلمين في الذب عنهم»⁽²⁴⁾.

ونحن نكتفي، في نص جلي بذاته واستشهاد مدعم لما كنا نعرض له من رأي قبل قليل، بالتنبيه على حقيقتين اثنتين. أولاهما أن «الكفاية» في النص نعت عام وعبرة مطاطة تحتمل من التأويلات ما لا حصر له. فما المقياس في حصول الكفاية؟ وهل من تقدير آخر لها لغير طالب العطاء في الحقيقة؟ وهل في الامكان الاعتراض بأن «الرواتب الماسة» لم تزد فيتعين الانتقاص منها أو الإبقاء على ما هي عليه على الأقل؟ - وما نظن أن في السعة تقديم أجوبة شافية عن هذه الأسئلة، وما نخال أن في وسع المشرع أن يعترض (بعد إذ سن شرط الكفاية ولم يفلح في تقييده فتركه مراسلاً) على مزيد الطلب من الجيش ومزيد البذل من «ولي الأمر».

وثاني الحقيقتين تتعلق بولي الأمر بالذات وإرادته مباشرة «تقدير العطاء» فعلاً. فأما «إسقاط بعض الجيش لسبب أوجهه أو لعذر اقتضاه» فلا يخرج عن حالين في الواقع: فأما أن «ولي الأمر» قوي فعلاً ومطاع حقاً فهو في حال الاقتدار على ذلك فلا إشكال في الأمر. وأما أن السبب والعذر الحقيقيين لا يخرجان عما يريده الجناح الأقوى في الجيش، مثلاً، أو تقرره الجهة التي تكون لها الغلبة حقاً، فولي الأمر متوهم إرادة واختيار والفقيه مشرع تحت طائلة «العجز والاضطرار». وأما إرادة ولي الأمر إسقاط العطاء «لغير سبب»، فما أسهل ما يحكم على العاجز بذلك، وما أسهل ما يقر هو ذاته، توهماً للإرادة والخيار، أنه لا يرى سبباً ظاهراً. ثم ما أسرع ما يجد المشرع العبارة الموافقة لذلك، وفي

(24) المرجع السابق. ص 205-206.

أغلب الأحوال فهو لا يتعد عن تعبير «المصلحة»، وعن التعليل بالضرورة و«حكم الوقت».

هذا ما كان من النظر إلى الجيش والتشريع لأحكامه عند صاحب «الأحكام السلطانية»، وأما المفكر الأشعري الثاني فقد كان لاحقاً على الماوردي، في الزمان، مباشرة كما أنه مضى في خط سيره خطوات أخرى. ونحن نقصد به أبا حامد الغزالي كما لعله لا يخفى. وعسى ألا يخفى أيضاً أن أواصر عديدة كانت تشد مدير المدرسة النظامية إلى السلطين معاً: سلطة الجيش (وقد كان في لغة الماوردي «مستولياً») وهذه سلطة السلاجقة. وسلطة الخلافة العباسية، الشرعية والضعيفة معاً، وتلك سلطة المستظهر بالله الذي كتب له حجة الاسلام «المستظهري» أو «فضائح الباطنية» كما نعلم. وشرعية الخلافة، في مقابل تربص الباطنية وحضورها الارهابي، لا يستقيم الأمر فيها إلا بحصول «النجدة» و«الشوكة»، وهما لا تكونان إلا بالعدة والعتاد «فيهم مجاهدة الكفار وحماية الثغور وكف أيدي الطغاة والمارقين وذبحهم عن مد الأيدي إلى الأموال والحرم والأرواح...». ونحن لا نقرأ هذه العبارات في «فضائح الباطنية»، وهو الكتاب الذي يتفنن فيه الغزالي في شرح معاني النجدة والشوكة والنصرة ويكاد يفصح فيه عن أساء الحجة السلاجقة، بل نحن ننظر في أحد كتبه في أصول الفقه وهو «شفاء الغليل» ونحن نقف معه وهو يشرح معاني «المصلحة المرسل» وطرق التعليل فيها، ويعدد الأمثلة ليوضح وجوه المصلحة في أشكال الاجتماع البشري وحالاتها المتنوعة. ولكن «فضائح الباطنية» يحضر في صفحات تشريعية من الكتاب الأصولي حضوراً قوياً ولا غرابة في الأمر، فنحن نعلم ما كان الغزالي يعانيه من خوف وارهاب من جماعات الباطنية السرية وأساليبها في التصفية الجسدية، ونقدر مدى قوة الروابط التي كانت تشده إلى السلاجقة (= الجيش) من جانب وإلى الخلافة العباسية (= ولي الأمر) من جانب آخر. وإذا لم يكن حجة الاسلام، الغزير الكتابة، قد كتب شيئاً فيما يبدو، في «الأحكام السلطانية» (ولدينا أسباب عديدة تفسر انصرافه عن ذلك) فإنه قد وجد في الكلام في العلة والمصلحة (وقد توسع فيها في «شفاء الغليل») فرصة سانحة للروح ببعض ما يثقل صدره من سر، أو يضايقه من ايعاز خفي من السلاجقة

أو من الخليفة المستظهر بالله، أو منها معاً، ليقول في التوسيع على الجيش في الأرزاق شيئاً أو ليكتب ما عساه يبرر إطلاق اليد لهم نوعاً من الإطلاق. والمشرع الناظر في أحكام «المصلحة المترسلة» والعلة الشرعية يكتب عن الجيش وأرزاقهم: «ولا يخفى كثرة مؤنهم وانتشاع حاجاتهم في أنفسهم وذرياتهم والمرصد لهم خمس الخمس من الغنائم والفبيء وذلك مما يضيّق، في غالب الأمر، عن الوفاء بإخراجاتهم والكفاية لحاجاتهم»⁽²⁵⁾.

وإذا لم تكن «الكفاية» حاصلة عندهم و«الحراس للدين عن أن تنحل دعائمه» (...) وهم الحماة للعالم عن أن يختل نظامها، فإنه يجب على الكافة أن يتدبروا الأمر جميعاً ويجب على الخاصة أن يحتالوا لذلك، ولا بد للمجتهد من أن يعمل على «رفع الحرج» عن الأمة. والفقيه المشرع يستنجد بالمجادل المتكلم ليحكم بوجوب «توظيف الخراج على الأغنياء». وهو يتوهم الاعتراض فيرد عليه على طريقة المتكلمين، (فإن قيل قلنا) ويتوهم رد المعترض، ثانية، فيحتج عليه بدليل جديد ثم إنه يسلم الراية، فالمعركة فعلية، إلى المجتهد ليعلل ويرجح ثم يحكم وقد استفرغ الجهد أو اجتهد.

فأما إن كان المراد الإفاضة على الجند، وهم على ما هم عليه في عددهم وعدتهم، فلا «فكيف نقدر احتياجهم إلى توظيف خراج لامدادهم وارفاقهم وكافة أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم؟». وإن أريد ذلك للحاجة إلى «تكثر الجند: لسد الثغور وحماية الملك» (...) وخلا بيت المال عن المال وأرهقت حاجات الجند إلى ما يكفيهم وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت مال. ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار⁽²⁶⁾. وفي هذا القول الأخير أمور ثلاثة تستوقفنا وتستدعي منا إشارة وتنبهاً:

- الأمر الأول هو الحاجة إلى «تكثر الجند»: ولا شطط في القول إن تاريخ

(25) الغزالي.. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.. (سبقت الإشارة إليه).

ص 235.

(26) الغزالي.. المرجع السابق. ص 235-236.

الخلافة العباسية، بدءاً من خلافة المعتصم بل ولربما منذ حرب الأخوين الأمين والمأمون قبلها، هو تاريخ حاجة عظيمة ومتنامية إلى «تكثير الجند». ولا جنوح إلى المبالغة والتهويل في قولنا إن الخليفة كان يدخل أحياناً، ومتى اقتدر على ذلك، في نوع من الجدل الغريب الذي يدفع إلى التكثير من الجند للحد من سلطة الجند أحياناً. ولا ندخل في تفاصيل تاريخية معروفة ومشهورة ولكننا نسجل أن «الامة» كانت تعيش، بكيفية متنامية ومستمرة كذلك، ما ينتج عن تلك الحاجة وتستشعره في رغيها وسكنها وحياتها اليومية.

- الأمر الثاني هو «الترخيص» لولي الأمر (وقد لمسنا من الترخيص «وجوهاً» عند الماوردي في الفقرات السابقة) حتى «يوظف على الأغنياء». وللوهلة الأولى تتبادر إلى الذهن جملة أسئلة تتداخل فيما بينها: من هم الأغنياء؟ وما مقياس الغنى؟ ثم: من الذي يرجع إليه الأمر، حقيقة، في تقدير حالة الغنى؟ لا نطلب أجوبة عن هذه الأسئلة ولكننا ننبه، إذا كنا في حاجة إلى ذلك حقاً، أن في هذا الأمر فتحاً لباب عريض من «التأويل» ومن «الاجتهاد» في تقدير معنى الغنى والفقر وكذا في تعيين طرق التوظيف والسبل المؤدية إليه. ولكن أمام القارئ كتاب «المنتظم» لابن الجوزي، وله أن يقرأ لو شاء في كتب المعاصرين من المؤرخين عرباً وغير عرب⁽²⁷⁾.

- الأمر الثالث، ونحن ننبه إلى أنه يدق فلا يكاد يبين، هو أن الفقيه يسند إلى «ولي الأمر» النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار. والتوظيف «على وجوه» الغلات والثمار هو، من باب تحصيل الحاصل، توظيف على مصدر الغلل والثمار وهو الأرض بطبيعة الأمر. ولا نخفي ما كان غير محتمل للإخفاء ولا تتأق في اللفظ وإنما نحن ندل على الفعل بصفته المعينة له فنقول: إن لولي الأمر أن يقطع الجيش الأرض. ولا نتوقف عند هذا الأمر ولكننا نحيل إلى دراسة رائعة، بل وفريدة من نوعها، في توضيح معاني هذا

(27) انظر على سبيل المثال:

عبد العزيز الدوري -. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. دار الطليعة، 1969، بيروت.

«الانقطاع العسكري»، ودلالاته في العراق في العصر الوسيط الاسلامي⁽²⁸⁾.

بين هذه الأمور الثلاثة (الحاجة إلى تكثير الجند، التوظيف على الأغنياء، التوظيف على الثمار والغلات) ناظم، أو «جامع»، كما يقول الأصولي وهو يقيس ويعلل معاً، وهذا الجامع هو «المصلحة المرسلّة»، والمصلحة تلتبس بالوقوف على مقصود الشرع وهي مما يصدق فلا يدركه إلا مجتهد على الحقيقة ويعلو على الأفهام فلا يفهمه إلا من اندرج في حكم «الخاصة» ووعى حكم الوقت والضرورة. والغزالي يحمل الرأي الأشعري برمته فيعرضه في عبارته الرشيقة وفي لغته الأصولية الدقيقة إذ يقول:

«إن لم يفعل الإمام ذلك تبدد الجند وانحل النظام وبطلت شركة الامام وسقطت أبهة الاسلام وتعرض ديارنا لهجوم الكفار واستيلائهم. ولو ترك الأمر كذلك فلا ينقضي الا قدر يسير وتصير أموال المسلمين طعمة للكفار وأجسادهم درية للرماح وهدفاً للنبال ويشور بين الخلق، من التغالب والتواثب، ما تضيق به الأموال وتعطل معها النفوس وتنتهك فيها الحرم. ونظام ذلك شوكة الاسلام بعدته وما يحذر المامه من الدواهي بالمسلمين لو انقطعت عنهم شوكة الجند التي تستحقّر، بالاضافة إليها، أموالهم. فإذا ردّدنا بين احتمال هذا الضرر العظيم وبين تكليف الخلق حماية أنفسهم بفضلات أموالهم فلا نتمارى في تعيين هذا الجانب. وهذا مما يعلم قطعاً من كل مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا، قبل أن نلتفت إلى الشواهد المعينة من أصول الشرع»⁽²⁹⁾.

ولا نظن أن التعليل يبلغ مدى أبعد مما يذهب إليه حجة الاسلام في هذا القول بل ولعلنا، في هذه الوقفة عند نظر المشرع الأشعري في الجند وما يلزمه من تشريع عملي يقيه من «الحاجة» ويحفظ له شروط «الكفاية»، نكون قد وفقنا

(28) عبد العزيز الدوري -. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري -. دار المشرق، 1974، بيروت.

وانظر، على الخصوص، حديثه عن الاقطاعات العسكرية (ص 42-45).

وانظر، كذلك، حديثه عن رواتب الجند ومدّاخلهم. ص 248-239.

(29) الغزالي -. شفاء الغليل. . . (سبق ذكره). ص 237.

في رسم صورة تقرب إلى الأذهان ما يقوم بين التشريع والتدبير من رابطة وصلة - في الخطاب السياسي الأشعري . ولكن مثال الجند هذا، وإن كان بالفعل مثلاً متميزاً بفعل ما كان للجند من أثر وتأثير في الحياة السياسية في التاريخ الاسلامي، فإنه لا يظل مع ذلك مثلاً فريداً ووحيداً، ولا شك أن في وسع القارئ أن يخرج من فحص أصناف الولايات التي يعددها صاحب «الأحكام السلطانية» بشواهد وصور أخرى كثيرة وقد نكتفي، أخيراً، بالتنبيه على ما يتم في التشريع لولاية الحسبة وأحكامها. فلا شك أن في القول في الحسبة والتشريع لأحكامها، وكذا الانتباه إلى مغزى «الاحتساب» في نظام المدينة الاسلامية في العصر الوسيط الاسلامي ما يمكن الباحث من اكتشاف الهامش العريض الذي يظل في وسع المشرع والأمير معاً أن يتحركاً فيه في فضاء تلك المدينة. ففي التشريع لولاية الحسبة يقدر الفقيه على الاستجابة إلى رغبة «ولي الأمر» في الحصول على المزيد من المواقع التي يتم فيها الاعلان عن حضور الدولة وتأكيد سلطتها. وفي ذلك التشريع تحصل الدولة على ما يضمن لها حفظ رموزها في الوحدة والألفة وتحقيق حاجتها إلى «الالتحام العضوي» الضروري للجسد السياسي واللازم له في الحركة والفعل. وبالجملته فإن كل ما يؤول إلى حضور الدولة في المدينة الاسلامية، في العصر الوسيط، يظهر في الحسبة ووجوه عديدة من علاقات التشريع بالتدبير تطفو على السطح وتظهر للعيان⁽³⁰⁾.

تخضر السياسة في الخطاب الأشعري في أشكال متنوعة من الحضور، وتحليل الخطاب السياسي الأشعري يكشف عن وجود مستويات عديدة في ذلك الحضور تختلف بين الشدة والضعف من جهة أولى وتتلون بألوان المجال المعرفي الذي تعمل فيه من جهة ثانية. وفي الأحوال العديدة، والمتنوعة، كلها فإن الفكرة

(30) انظر في تبين ذلك :

علي أومليل - السلطة السياسية والسلطة العلمية (الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد) ضمن أعمال ندوة:

«أبو حامد الغزالي - دراسات في فكره وعصره وتأثيره».

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1988، الرابط الصفحات 11-31.

السياسية، المعلنة أو المضمرة والجلية أو الخفية، تفعل في بناء الخطاب الأشعري فعل العامل الحاسم المحدد. وفي مستويات حضور الفكرة السياسية في العقيدة الأشعرية أو، بالأحرى، حضور العقيدة الأشعرية في القول السياسي في الاسلام يمكن التأكيد على ثلاثة منها هي إما تكاد تكون بينة بذاتها أو هي مما يكفي الجهد القليل من الباحث للكشف عنه والإبانة عما سعى فيه الأشعري إلى أن يتوارى ويختفي دون أن يوفق في ذلك. وهذه المستويات الثلاثة هي: الكلام، والفقه، والتاريخ.

فأما صلة الكلام بالسياسة فما نرى أننا في حاجة إلى مزيد بيان على ما عرضنا له في الفصل الثاني خاصة. فنحن قد انتهينا إلى النتيجة الواضحة التي تقضي بأن البحث في الإمامة، وكذا الخوض في القضايا الكلامية التي تنفرع عنها أو ترتبط بها على نحو من الأنحاء، ليس أبداً مجرد مبحث من المباحث المعتادة ولا أن الخوض فيها من قبيل ما جرت العادة على الخوض فيه (كما يقول الجويني ثم الغزالي من بعده) ولكن مسألة الإمامة تحضر في علم الكلام حضور الفاعل المؤسس. وهي كذلك لأنها، وكما رأينا ذلك، تحضر في لحظة بناء المفاهيم الأولى الحاسمة وبالتالي فإن عملية «تأصيل الأصول» ذاتها لا تستقيم، بل ولا تكون، في غياب مسألة «السياسة» وبتأثير مباشر منها. ولهذا الأسباب كان لا بد لكبار المتكلمة الأشاعرة أن يسهموا، فيما هم يكتبون في أصول الدين وينافحون عن العقيدة الأشعرية، في الفكر السياسي الكلامي في الاسلام بصور وكيفيات مختلفة. ثم كان لا بد لإسهاماتهم أن تعكس اللحظات الحاسمة في بناء المذهب الأشعري وتطوره من حيث التأكيد على جوانب بعينها وعلى نقط دون أخرى. فأبو الحسن الأشعري يمثل الجدل والصراع بين أهل السنة والشيعة في مرحلته السابقة على اشتداد ساعد الشيعة الإمامية من جهة أولى والسابقة على ظهور الشيعة الباطنية من جهة ثانية. وسمة الصراع بين السنة، عموماً، والشيعة هي سمة الاختلاف حول المبادئ والكليات العامة في مسألة الخلافة أو هي الصراع في أطواره الكلامية الأولى، وإن حدث في القرن الهجري الرابع. وأما اللاحقون على الأشعري من الأشاعرة فهم يصورون في كتاباتهم ذلك الصراع في أطوار قوته واشتداده وجنوحه نحو العنف في الخطاب والحدة في اللهجة

واتجاهه، أكثر فأكثر، نحو صياغة المواقف العقائدية الجازمة. فالزمان هو زمان بلوغ الإمامية حداً من القوة والسطوة بعيد، يشهد عليه سلطان البويهيين وقوة دولتهم. في الوقت الذي كان فيه التشيع صورته العنيفة الموغلة في القسوة والتطرف على نحو ما نجده عند الشيعة الاسماعيلية التي هي في واقعها مجاوزة للإمامية والغاء لها، وهي في انتظار ذلك خصم لها. وهذا الزمان يمثل في شطره الأول حكم المذهب الأشعري وعمدته في «المتقدمين» منهم ومن اشتهر بنعت القاضي فكاد يكون اسماً له (ونقصد به أبا الطيب الباقلاني طبعاً) ويمثله بجانبه أبو منصور عبد القاهر البغدادي. فأما «القاضي» فهو يمثل في كتابه الأشهر «التهديد» إرادة البناء ويصور العمل الفكري الجبار الذي يتصدى له كل من اهتم بتشيد النسق واقامة صرحه. وأما البغدادي فهو في «الفرق بين الفرق» خاصة، (وعلى نحو ما وقفنا عنده مطولاً في الفصل الثاني) فهو يمثل الوجه الآخر السلبي للنسقية والبناء: وجه الهدام والمهاجم الذي لا يقدر على الإبانة عن سبيل «الفرقة الناجية» إلا بفضح سبل الضلال والهلاك، بل والالتجاء إلى تعيين كبير الضالين لا بنعوته وألقابه فحسب بل وباسمه كذلك. فإذا بلغت الحرب الأشعرية ضد الشيعة التعليمية درجتها القصوى من الاشتداد والعنف واستحالت الباطنية إلى عنف مادي سافر فإن الكتابة السياسية الكلامية تظهر في الصور العديدة التي تعكسها ريشة أبي حامد الغزالي في مؤلفاته المعروفة (القسطاس المستقيم، المستظهري، فيصل التفرقة، الدرج المرقوم...).

وبالجملة فالمسألة السياسية تتجه لتصبح، في دائرة أصول الدين، المسألة الأكثر بروزاً وظهوراً بعدما كانت مبحثاً من جملة المباحث الكلامية، لا بل بعدما كان القول فيها مما جرى العرف بالخوض فيه فحسب. ولو أننا نظرنا إلى المسألة في ضوء الانتاج النظري السياسي في الاسلام لقلنا إن الأشعرية، في مباحثها الكلامية، قد أسهمت في ذلك الانتاج بنصيب غير يسير وقد يكفي المرء في ذلك أن يأتي بشهادة النصوص الكلامية الدقيقة الصنعة والتي يعتبر مؤرخو الفكر الاسلامي عمداً وأصولاً كبرى في ميادين نظرها. ولكان لنا أن نقول إن متكلمة الأشعرية قد أفلحوا في الحديث على لسان السنة جميعاً، بتلويحاتها وفروقاتها الدقيقة، وأنهم كانوا كذلك في مجال أمكن فيه للخلافات الجزئية (أو

«التناقضات الصغيرة» أن تراجع وتختفي أمام الخلاف الأصلي والأكبر (أو «التناقض الأساسي») مع الخصم الواحد المشترك سياسياً وهو الخصم الشيعي بطبيعة الأمر.

وأما عن صلة الفقه بالسياسة، أو الحضور السياسي في مستوى الخطاب الفقهي التشريعي، فليس لنا مزيد بيان على ما كان مادة هذا الفصل ومحتواه. ولربما كان يكفيننا القول بأن العقيدة الأشعرية تجدد في المجال السياسي ما افتقدته في غيره من المجالات الأخرى. فحيث رأينا (في نهاية الفصل السادس) أن لعبة الاجتهاد والترجيح تصل حداً من النظر والإمكان لا يمكنها فيه أن تخطو خطوات أخرى على درب النظر الأصولي المجرد فنحن نجد أن مفهوم «المصلحة» من جهة أولى ومفهوم «العلة» من جهة ثانية يجدان في التشريع العملي ملجأ وملاذاً يحتميان به ويتنفسان في مناخه. وهل نذكر، ثانية، الكيفية التي يحلل بها كل من صاحب «الأحكام السلطانية» ومؤلف «شفاء الغليل» لأحكام الجند والتوسعة في أعطياتهم وأرزاقهم؟ وهل نرجع، مرة أخرى، إلى «امارة الاستيلاء» وأحكامها عند الماوردي والمنحى الأشعري في التعليل بأحوال العجز وممكن المصلحة الحق لا في إظهار القبول والتنازل للأمير المستولي بل وفي التماس الأعذار للخليفة في موقفه منه؟ وحيث يبلغ التشريع لأحكام العمل، في علاقته بالعلم، حداً لا يمكن الإفصاح فيه عن شيء وراء ما قيل أو يؤول المفكر فيه إلى السكوت لامتناع القول، أو هو على كل حال يتوه في عوالم فسيحة من الحكم والمواعظ يكاد المذهب أن يتفتت ويضيع (وذلك هو الشأن في الأخلاق) فإن التبرير والتعليل يمدان المذهب، مرة أخرى، بما كان مفقداً له، بل وفي أمس الحاجة إليه.

يبقى بعد ذلك المستوى الثالث والكبير من مستويات حضور الفكرة السياسية في العقيدة الأشعرية وهو مستوى التاريخ: قراءة وكتابة معاً أو، بالأحرى، كتابة التاريخ على نحو يصدر عن قراءة نوعية له. وقد كان الأصولي الأشعري، وهو يجتهد في توضيح معاني «المصلحة» ومكامن «العلة» (في تاريخ الأمم والممالك المتقدمة من جانب أول، وفي تاريخ الخلفاء والملوك في الإسلام من جانب ثان،

وفي تاريخ الأنبياء والرسل من جانب ثالث) يقرأ التاريخ وهو يجتهد في تجسيد الفكرة السياسية الأشعرية وبلورتها. وإذا لم يكن المقام قد اتسع لنا للقول في الخطاب التاريخي الأشعري، بالنظر إلى ما اخترناه من نماذج في التحليل وما سلكناه من سبيل في ذلك، فإن لنا أن نقول مع ذلك بأن الملامح العامة للرؤية الأشعرية للتاريخ لا تغيب بتاتاً أثناء النظر في الخطاب السياسي الأشعري - وهي كذلك بحكم المنطق الذي يقضي بوجوب اشتغال الرؤية السياسية على نظرية في التاريخ. فإذا لم تكن تلك النظرية واضحة وصريحة فإنه في الامكان الكشف عنها والاشارة إلى مكوناتها ومصادرها ولكن هذا يجاوز بنا القصد والمطلوب فلتتوقف عند هذا الحد فما كنا نبغي غير الاثبات بأدلة وعلامات نشير بها إلى طريق، وما كنا نهدف سوى رسم اشارات ورموز ندل بها على سبيل. وأما الطريق فهو وجوب الانتباه إلى قيمة السياسي ومكانته في تشكل الخطاب الأشعري وتكونه فعسى أن نكون في هذا الحديث عن السياسي (النصيحة والتدبير/ النصيحة والتشريع) قد وفقنا إلى الإبانة عن هذه الغاية والسبيل واقتدرنا على الافصاح عما ظل، طيلة الفصول السابقة، متضمناً ومختفياً خلف أنماط القول الأخرى وفي ثناياها.

خاتمة

أزفت ساعة استخلاص النتائج والفوائد وحل موعد اعلان الحصيلة والخلاصة وتعين علينا أن نجمع، في فقرات قليلة، ما يكون قد أتى مسهباً ومتفرقاً في الفصول التسع الماضية وجاء مشتتاً في القسمين اللذين يضمّانها. فبعد أن رافقنا العقل الأشعري في تكونه، خطأً بخطو، وشهدنا كيف في التشريع لأحكامه، أولاً بأول، ونظرنا إليه وهو يشرع لذاته ويخطط لقوانينه الحاكمة له، فيما يكون هو نفسه مشرعاً للمعرفة وشروط صحتها وللعلم وأسباب تحققه. فكان أن شهدنا العقل الأشعري وهو ينظر في القرآن، بحسبانه كتاباً في العقيدة، ويشرع للنظر مبادئه وكمالاته فيما هو يشرع للمعرفة نظامها وللمعارف تراتبها، ثم كان أن راقبنا العقل وهو ينظر في القرآن، باعتباره كتاباً في الشريعة، فهو من حيث المعنى العميق يكمل ما بدأه في النظر الأول من عمل ويتمم ما شرع فيه من تأسيس للعقل وآفاقه وضوابطه. وبعد أن تابعنا العقل الأشعري وهو يختبر ذاته وقد ارتقى في أحضان الوجود فمضى يشرع للسلوك الأخلاقي ما به يكون تحصيل السعادة مع حفظ الشريعة ومراعاة أحكامها والأخذ من درس الثقافات الأخرى من حوله، مع الحفاظ على الإرث الروحي الاسلامي، واتجه صوب السياسة يقرأ أخبار المتقدمين فيها ويستلهم منها النصيح والمشورة وينظر فيها، مع ذلك، من جهة التشريع والتدبير. وبالتالي، فكما شاهدنا عمل العقل في الحاليين (حال النظر وقواعده من وجه أول، وحال

العمل وشروطه ومقتضياته من وجه ثانٍ فإن علينا الآن أن نخرج بخلاصات عامة لما يبدو أنه من أوصاف الخطاب الأشعري الغالبة عليه وفي جملة مكوناته القارة ويدخل في عدد سماته الخاصة وعلاماته الواضحة التي تميزه عن الخطابات الأخرى في الزمن الثقافي الذي تنتمي إليه، وفي العصر الذي وقفنا عنده بالفحص والمراقبة وخصصناه بالنظر والتأمل. فأي أقوال في هذا المعنى تأتي بها في هذه الخاتمة؟

يعلم الناظرون في المذاهب الكلامية في الاسلام والمتأملون في النتائج النظري فيه أن إحدى كبريات الاشكاليات التي لازمت ذلك الانتاج وأحد قضايا المحورية هي اشكالية الزوج نقل / عقل وقضية العلاقة التي تربطهما. فالأقوال المذهبية قد تقررت والفرق والتيارات قد تعينت بناء على الأسلوب الذي تمت به معالجة تلك الاشكالية وفي ضوء الحلول التي وجدت لتلك القضية. والأشعرية ليست شذوذاً في هذا الأمر والبحث في طبيعة الزوج نقل / عقلي من وجهة النظر الأشعرية هو المعيار الأول في فهم الأشعرية وإدراك معناها والأمر في الأشعرية، في هذا الصدد، بين واضح فلا لبس فيه ولا تردد في الحكم في أمر العلاقة بين النقل والعقل، فالنقل أول والعقل ثان، والنقل مقدم والعقل تابع ورديف كما يقول الغزالي. والمنقول مقدم على المعقول في الأحوال كلها، منطقاً وترتيباً، ولا يكون الابتعاد عن النقل عند الأشعري، إذا ما حدث ذلك فعلاً، إلا لغرض الرجوع إليه. ورغم أن الفصول الماضية كلها كشف عن هذه الحقيقة ودليل وبرهان على صحة هذه الموضوع، إلا أننا نذكر، وعلى سبيل المثال فقط، بما رأينا العقل الأصولي يصير إليه في عمل الاجتهاد وحين التعليل. فحيث يقع التردد بين دليلين يتساويان ويبدو حكم الجواز في الأخذ بأحدهما مع امكان الأخذ بالآخر فإن الحسم سرعان ما يأتي فاصلاً، وسرعان ما يطل علينا «الخير» بقوته وسلطته ويمثل أمامنا بمعايير الصدق والقبول فيه - وبالتالي فإن الكلمة الفصل تكون للنقل وتؤول إليه. بل إن النقل هو الذي يعين للعقل ماهيته وطبيعته ويعين له دوره ويرسم له حدوده، وبالتالي فإن شرح العقل وتبيان معناه يكون في النقل ويتم فيه.

ولكن، يجب الانتباه اليقظ إلى أن النقل ذاته «ينقسم إلى الشرع واللسان»،

كما يقول إمام الحرمين. وما نحسب أن هناك بياناً يزيد على هذا القول في الإعلان عن المكان العلي الذي يحتله اللسان ولا حديث أظهر من هذا في الإبانة عن مكانة اللغة في المنظومة الأشعرية. فاللغة ليست أحد مصادر المعرفة (وكتب الكلام الأشعري كلها شرح لطبيعة ذلك المصدر) وقوانينها لا تنقرر فقط من جهة السمع والتوفيق «بل هي كسنة الرسول عليه السلام» كما يقول في «المستصفى»⁽¹⁾. ولذلك فإن الرجوع إلى ما يتقرر عند «أهل اللغة» يكون فيه حسم الاختلاف ودفع التنازع. واللغة العربية هي قطب الرمح في النظر في القرآن والتدبر في أحكامه، وأنت لو تأملت المسيرة الأشعرية، في الاحتجاج لإعجاز القرآن، لوجدت أن تلك المسيرة تكون دوماً من القرآن إلى اللغة: فالقول القرآني يفهم باللغة العربية ويؤخذ في ضوء دلالتها فأخص ما يميز القرآن عند المتكلم الأشعري هو «عربيته». عربية القرآن هي الحجة والدليل على اعجازه من جانب أول وهي كنهه ومعناه من جهة ثانية. والأشعرية، إذ تنحو هذا المنحى، فهي تستعيد التقليد الفكري العربي الإسلامي برمته. يذكر الشافعي أن «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي»⁽²⁾ ويأتي الأشاعرة، جميعهم، ليؤكدوا هذا المعنى وليحملوها إلى مستوى قداسة سنن النبي، كما فعل الغزالي، وليجعلوا النقل نقلاً أحدهما اللغة كما ذهب إلى ذلك الجويني جرياً على هدى «القاضي» من قبله⁽³⁾. ولو أنك دقت النظر فإنك لا تكتفي بالقول بأن الأشعرية تكاد تسوى بين اللسان والشرع، من جهة القدماء ومن جهة الزام الأحكام ومن جهة تعيين طريق العمل، بل أنك لملاحظ أن النقل، في شقه اللغوي، هو ما يحدد القول الأشعري ويعينه في نهاية التحليل. وهذا القول منا يعني أن ما به يكون تميز الأشعرية عن غيرها من فرق «البيانين» عموماً، وما به تظهر صورتها المختلفة عن باقي فرق أهل السنة، فهو على وجه التحديد دور اللسان في تحديد المنظومة الفكرية وأهمية اللغة العربية في تعيين سلطة النقل وتأكيد سلطانه. وإذن فلو

(1) الغزالي -. المستصفى من علم الأصول... ص 323.

(2) الشافعي -. الرسالة... ص 42.

(3) الجويني -. البرهان في أصول الفقه... ص 217.

صح منا الاستنتاج بأن أول قوانين الخطاب الأشعري وفي مقدمة أوصافه الميزة له هو قانون تقديم المنقول على المعقول فإن معنى النقل يجب أن يفهم منه اللغة واللسان أولاً. فالخطاب الأشعري هو خطاب تقديس اللغة العربية والإشادة بها فهو يجد معناه ودلالته في معنى اللغة العربية ومبناها ويستمد حقيقته من حقيقة بنائها وتركيبها. وإذا اعترض علينا بأن هذا في الحقيقة جامع بين أهل السنة، بل ولربما امتد ليشمل مجمل أصحاب «البيان» (بما في ذلك المعتزلة)، وقيل إن أهل الاسلام أجمعوا على تعظيم اللغة العربية لأنها لغة القرآن، فإننا نرد على القول بأن الأشعرية انفردت في ذلك التعظيم بجعل «التوقيف» من علامات المذهب الميزة وجعلت من اللغة لا جزءاً من النقل فحسب بل إنها سعت إلى العقل وعالمه لتحده باللغة وتحكمه باللسان. ونحن نجيب على الاعتراض بأن فعالية اللغة العربية في الخطاب الأشعري وفعله فيها عمادان لذلك الخطاب وأساس له.

ولو نظرنا الآن في الخطاب الأشعري من حيث عماده المنطقي، بعدما انتبهنا إليه من حيث بناؤه، فالقول في علاقة النقل بالعقل يظهر فيه البناء وينكشف الهيكل والشكل، ثم شئنا أن نجد لهذا الخطاب عنواناً يدل عليه ويشير إلى مسكنه وبالتالي لو شئنا أن نرمز إليه بأخص صفاته إشارة إليه لحق لنا أن نقرر في سهولة ويسر بأن كبير المفاهيم الأشعرية ورئيسها هو مفهوم «التجويز». فالخطاب الأشعري هو خطاب التجويز، وليس القول «بالكسب» أو «العادة» وما يفيد انكار السببية هو ما يعين لذلك الخطاب منزلته من الخطابات الاسلامية الكلامية الأخرى وإغما القول بالجواز مفتاح النسق الأشعري وحجر الزاوية في بنائه المعرفي. و«التجويز» هو الذي يفسر امكان المفاهيم الأخرى ويعين لها مجال فعلها وأفق عملها وحركتها. والمفاهيم الأشعرية، إذ تنظم وتأنف، فإن ذلك يكون منها تمهيداً للقول بالجواز كما أن دلالاتها الحقة لا تستمد إلا من «رئيس المفاهيم» الأشعرية فهي تكون عنه.

وقد يجمل بنا في هذا المقام، بعدما قلبنا صفحات الفصول السابقة، أن نبه أن المفاهيم الأشعرية (الإنفصال، والعادة، والكسب، والجواز) هي وإن كانت تعرف ميلادها في أصول الدين وتظهر أثناء القول في موضوعاته وتكون عن

قضاياها إلا أنها تسري في العلوم الدينية الأخرى التي تكون عن «العلم الأول» سريان الأصول في الفروع ثم أنها تمتد لتشمل مجالات العمل والسياسة . وطبيعي أنه ليس لنا أن نرجع ثانية إلى ما بسطنا القول فيه في الفصول السابقة (أو في البعض منها على كل حال) ولكن هذا لا يمنعنا من التريث عند هذا التنبيه برهة وجيزة وبالقدر الذي يفسر تأكيدنا على كبر المفاهيم الأشعرية ويزكرنا بفاعليته الحية .

القول بمبدأ «الانفصال» قول يحكم الكلام الأشعري ويعين خلافه مع الخصم الكلامي المعتزلي كما يعلن انفصاله عنه وابتعاده منه . والموجودات تتجاوز فيما بينها وتكون متآنية : فلا هي تكمن في بعضها البعض ، كما يقول النظام ، وإنما هي ذرات منفصلة أو جواهر أفراد . ولا هي في حال ينتج عن بعضها البعض ويتولد عنه ، كما تقول أغلب المعتزلة وإنما مرجعها جميعاً إلى سلطة تعلو عليها وتعلقها ، كلها بقدرة تعلو عليها . وتشرب مبدأ «الانفصال» عقيدة ، والعمل بموجب أحكامه مكوناً من مكونات العقيدة الأشعرية ، تكون له في أصول الفقه نتائج ويكون له في السياسة وأحكام العمل أصداء وآثار . فالأخذ بنظرية الحسن والقبح عند الأصولي المعتزلي يجعله يمزج بين الحسن والحلال وبين القبح والحرام ويذهب إلى التقرير بمطابقة أحكام الشرع لمقتضيات الشرع في الأحوال كلها وقد كان ذلك المنحى الطاغوي على أبي الحسن البصري في كتاب «المعتمد في أصول الفقه» . وأما الأصولي الأشعري فديده «الفصل» بين القبح والحرام من جانب وبين الحسن والحلال من جانب آخر . والجويني في «البرهان» وكذا الغزالي في «المستصفى» يؤكدان ويكرران أن أحكام الحظر والإباحة لا تتعلق بالأفعال ذاتها بل هي ترجع إلى المكلفين . «ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو ، كالمنكوحة تحل للزوج وتحرم على الأجنبي وكالميتة تحل للمضطر دون المختار وكالصلاة تجب على الطاهر وتحرم على الحائض»⁽⁴⁾ . وهذا الأصولي الأشعري ذاته لا يجد غضاظة في التمييز بين أحكام «المكنة» وأحكام «الضرورة» في الأمر الواحد ، وهذه القدرة الكبيرة على «الفصل» بين

(4) الغزالي . . . المستصفى . . . ص 496 .

الأشياء هي ما سيمكن الفقيه الأشعري من ولوج باب التبرير والالقاء بنفسه في معتركه فيما ينظر في سياسة الخلق ويشرع لأحكام مصالحهم (وانظر الفصل التاسع خاصة) . .

والقول بمبدأ العادة محل للمتكلم الأشعري إشكال التعارض الموجود بين القول بالأخذ بالعلية أو السببية (على نحو ما تفعل المعتزلة) والسكوت عن الشرح والتفسير إلا بما قال به النص الصريح (على نحو ما تذهب إليه الحنبلية). وكما كان القول بالعادة أو «التساق» أو «الاقتران» (وما في معناهما) علامة على رفض المذهب الاعتزالي وإعلاناً صريحاً ثانياً. يؤكد الإعلان الأول المتمثل في رفض «التوليد» ودحض مبدأ «الكمون» للاختلاف الجوهرى معه فقد كان يعلن عن إرادة أخرى في بناء المذهب الكلامي في استقلال عن قول الحنابلة ورفق السنة جميعاً. ومن حيث الأثر الفعلي المباشر للأخذ بهذا المبدأ وعند الأصولي الأشعري فنحن نلمسه في القراءة التي يقوم بها الأشعري للتاريخ البشري وما يرى فيه من أحكام العادة وجريانها على الأمم والممالك. ثم إن الأصولي الأشعري وإن كان يوافق نظيره المعتزلي في التمييز بين العلة العقلية والعلة الشرعية، ويشاركه في القول بأن أصل العلة الشرعية شرعي وأنه لا بد من وجود «أمانة» أو «علامة» تقرب ذلك إلى الفهم البشري إلا أنه يخالفه في آلية التعليل ذاتها: فما يجعل القياس معقولاً عند الأصولي هو وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه (وهذا الجامع هو العلة) إلا أن عند المعتزلي ميلاً جلياً إلى الربط بين العلة ونظرية الحسن والقبح وهو ما يعني التقريب بين العلة، في معناها الشرعي، والعلة في معناها العقلي هو ما يظل الأصولي الأشعري على تشبهه في المباحة بينهما. وقد نرجع في ذلك إلى مسألة الأمر والنهي عند كل منهما: فالمنهى عنه، عند الأصولي المعتزلي، هو نقيض المأمور به لأن قاعدة الحسن والقبح تقضي بوجود علاقة سببية بين الأمر بالفعل والحسن من جهة، والأمر بالترك أو النهي والقبح من جهة أخرى. وأما عند الأصولي الأشعري فلو رجعنا إلى قراءة «فحوى» حكمه في المسألة فنحن نجد أن الأمر لا يخرج عن «عادة» أو «تساق» وإغما «لا علة ولا معلول عندنا» كما يقول الجويني (في

معرض الحديث عن العلة «المنطقية» أو «العقلية»⁽⁵⁾ . وبالتالي فلإن حكم «العادة» يفعل فعله في القول الأصولي وإن الأصل ليجري على الفرع ويسري فيه .

يطلع مبدأ «الجواز» في لحظة التحديد الحاسمة ويأتي لينقذ المذهب الأشعري من الورطة التي يوقعه فيها . القول بالعادة أو «التساوق» دون الأخذ بالسببية والقول بالانفصال دون إنكار الترتيب والنظام في الكون واعتبار الصلات بين الأشياء كما يظهر مبدأ الجواز ليعلم «القطعية» مع كل حوار ممكن مع الاعتزال وأخيراً فهو يكون ليعلم عن المذهب في صورته النهائية . فحيث كان كل ما لا يقدر العقل على إثباته متعذراً في ذاته أصبح الموقف الجديد يقضي ، وعلى العكس من ذلك تقريباً ، بأن كل ما كان العقل غير قادر على إحالته فهو جائز . فالجواز رتبة ثالثة بين النفي والايجاب ، وطريق ثالث بين الاستحالة والوجوب . وهذا المبدأ الكلامي يسري في أطراف المذاهب الأخرى ويظهر في تجلياته المختلفة . وقد يكفي منا القول إن التعليل ، عند الأصولي الأشعري ، هو في عمقه قول بالتجوز والقول بأن الأخذ بالترجيح ، حين تكافؤ دليلين ، إنما هو قول بجواز كل منهما . وقد لا نكون في حاجة إلى الإتيان في «السياسة الأشعرية» بمثال ، فمفتاح النظر السياسي هو القول بالتبرير ، والتبرير هو الوجه الآخر للتجوز . وجملة القول أننا لا نرى مبدأ أشعرياً يتقرر في «الأصل» ليجري في «الفرع» في سهولة ويسر ، ولا نرى أسأ من أساس المذهب غير «التجوز» يمثل أمام الناظر في القول الأشعري ويظهر واضحاً ساطعاً . وبالتالي فلا حرج في الحكم ولا تردد في الإعلان بأن الخطاب الأشعري هو خطاب التجوز .

وللخطاب الأشعري ، أخيراً ، سمة ثالثة واضحة تميزه عن غيره من الخطابات المعاصرة له فهي من علاماته القارة وأوصافه الثابتة وتلك هي صفة التبرير : فالخطاب الأشعري خطاب تبرير ، وهو كذلك لأن جملة المعارك التي خاضها وكان تشكله عنها ومن أسبابها ونتائجها ، ثم هو كذلك لأن القول بالتجوز سرعان ما يدفع بصاحبه إلى «تعليل» الرأي المختار وتبرير الحكم

(5) الجويني .- البرهان في أصول الفقه . ص 129-130 .

المختار وهذا أشد ما يكون وضوحاً وبروزاً في القضايا التي ترجع إلى «المصلحة» ومقتضياتها. وليس لدينا مزيد بيان على ما نجده صريحاً عند الغزالي والماوردي والبغدادى مما وقفنا عنده في فصل مفرد (هو التاسع). ولكننا نرى في معرض «الاحصاء» هذا أن نبه على الأهمية الفاعلة في الخطاب الأشعري لبعد هو، بطبيعة عمله، أقل الأبعاد المحددة للخطاب جلأء ووضوحاً وهو البعد الايديولوجي.

تتجلى أهمية البعد الايديولوجي في تحديد بنية الخطاب الأشعري، أول ما تتجلى، في اللحظة الأولى من لحظات التأسيس المذهبي وهي لحظة التشريع لقوانين المذهب الكلامي وتقرير كلياته ومبادئه في مستوى «العلم الكلي رئيس العلوم». ولا نزيد على الإشارة الخفيفة التي تفيد التذكير بما وقفنا عنده وقفة طويلة فأفردنا لها فصلاً هو الفصل الثاني. ولعلنا لو تذكرنا لأدركنا كيف أن الموقف من الخصم الباطني شكل العامل المحرك في تكون المذهب الكلامي الأشعري، ولورجعنا إلى ما تقرر في ذلك الحين من نتائج لأدركنا دور «التحديد في المرتبة العليا» الذي يقوم به العمل الايديولوجي. ثم إن أهمية هذا البعد تتجلى، وهذا أمر طبيعي، حين التشريع لأحكام السياسة وحين القول في أحكام «المصلحة» ومقتضيات «الوقت» ومستلزمات الدفاع عن «الأمة والملة». وهل نكون في حاجة إلى تبين العمل «البعدي» الذي يقوم به المشرع السياسي ونشرح طبيعة الاجتهاد الفقهي الذي يمارسه الفقيه حين يشرح حقيقة «المصلحة» ومغزى «الضرورة»؟ وهل نحن في حاجة إلى البرهنة على أن ما يبدو من الشرائع قد وضع لما سيستقبل من الأحوال و«النوازل» إنما قد جعل من أجل تبرير واقع قائم ووجود راهن؟ وأخيراً فلإننا نرجع إلى النظر مرة أخرى لنقول إن «الفعالية الايديولوجية» التي تعمل في الفكر الأشعري عملها الخفي (ولكن الملائم لطبيعة كل عمل ايديولوجي واللازم له) هي ما يفسر كثيراً من الاشكالات النظرية التي يزخر بها ذلك الفكر ويموج، وهي ما يشرح لنا، على سبيل المثال، ما يبدو أن حجة الاسلام قد وقع فيه من تحبط وحيرة وتناقض⁽⁶⁾.

(6) لتبين محاولتنا الشخصية في فهم طبيعة المواقف الغزالية انظر:

وفكر الغزالي، واسطة العقد في الأشعرية في عصرها الكلاسيكي، كان قبلة الأنظار التي اتجهت إلى الأشعرية بالنقد ومحط مآخذ الناظرين فيها. وقد تتجلى أمامنا بنية الخطاب الأشعري وتظهر علاماته وأوصافه بالنظر في ما اشتهر من أمر تلك الانتقادات والوقوف عندما كان منها صارماً وجدياً.

لا غرو أن أهم الانتقادات التي وجهت إلى الأشعرية، وكذا أكثرها شهرة وذيوغاً بين دارسي الفكر الاسلامي، هي تلك التي وجهها لها أبو الوليد بن رشد. ولا يخلو ما كان من انتقادات المعاصرين معقولاً جدياً، وإلى مدى بعيد مقبولاً، من استعادة لانتقادات ابن رشد وإعادة صياغة لها في لغة جديدة وعبرة مختلفة. والحق أن ابن رشد، ومهما يكن من الموقف الذي يتخذه الدارس منه، قد لمس من الكلام الأشعري جوانب ضعف بينة واقتدر على «تشخيص أعراض» الخطاب الأشعري اقتداراً كبيراً. ومن ثم فإن الوقوف عند مجمل انتقادات فيلسوف قرطبة هي مما ينفع من كان مثلنا يروم استكشاف بنية الخطاب الأشعري والوقوف على مكوناته والتعرف على آلياته. ولكننا سنجعل هذه الوقفة مقصورة على كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» فلا نتعرض لكتاب «تهافت التهافت» ذلك أننا نبغي الاطلاع على مجمل آراء ابن رشد النقدية دون الدخول في تفاصيل الاعتراضات والردود على الأشعرية ممثلة في معارضة أبي الوليد لزعيم المذهب الأشعري والمقدم فيه: أبي حامد الغزالي.

يذكر ابن رشد، في مستهل الكتاب، أن خاصة المسلمين لم يكتفوا بالوقوف عند ظاهر الشريعة بل هم قد طلبوا التأويل وسعوا إلى البحث عما كان وراء القول الظاهر. ويرى أن «أشهر هذه الطوائف» أربعة وهي: الحشوية، والباطنية، والمعتزلة، والأشعرية. فأما الحشوية «فإنهم قالوا إن طريقة معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل. أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس

= الغزالي والفلسفة: مناهج التأويل. ضمن أعمال «ندوة» أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره» ص 85-101. منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية (سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9)، 1988، الرباط.

التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً كما يتلقى معه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل»⁽⁷⁾. وأما الباطنية (وهذا نعت مرادف للصوفية عنده، فهو لا يعني بذلك إذن الفرقة الشيعية المعروفة) «فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية»⁽⁸⁾. وأما المعتزلة فلا يزيد في شأنها على القول إنه لم «يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منهم على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»⁽⁹⁾. وأما الأشعرية فالقول في طريقتها، أو طرقها، هي الغرض من الكتاب كله ولكنه يوجز القول مع ذلك فيقول عنها «وأما الأشعرية فلأنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها»⁽¹⁰⁾.

والواضح من هذه القسمة الرباعية، (وإن كان ضمناً قد سكت عن القول في المعتزلة محتجاً بما ذكر) أن أساس التصنيف عند ابن رشد هو الموقف من العقل من جهة رفضه والاعتراض على طريقه في النظر (الحشوية والصوفية) ومن جهة قبوله (المعتزلة والأشعرية). وقارئ «الكشف» يجد أن ابن رشد يأتي بالمعيار المعتبر والميزان المقبول في التأويل وإعمال العقل حيث يذكر «مقصد الشارع» مرة أولى، ومقصد «الشريعة» مرة ثانية، ومقصد «الشرع» مرة ثالثة. ثم إن هذا القارئ سرعان ما يتبين بعد ذلك، إذ يتابع مطالعة الكتاب، أن الخطة التي سار عليها أبو الوليد في الكتاب كله لا تخرج عن هذا المعنى: وهو أن الأشعرية قد خرجت عن قصد الشرع فضلاً على أن طريقتها في النظر هي دون تدقيق العلماء من جهة أولى، وهي مما لا يمكن أن ترقى إليه أفهام الدهماء

(7) ابن رشد.. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.. تقديم وتحقيق محمود قاسم..

مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، القاهرة. ص 134.

(8) المرجع السابق. ص 149.

(9) نفس المرجع والصفحة.

(10) المرجع السابق ص 135. هذا وسنأتي بعد هذا بالمرجع بين هلالين في العرض ذاته.

من جهة أخرى. وبالتالي فطريقة الأشعرية تقع خارج الدوائر كلها: دائرة الشرع، دائرة العلماء، دائرة الجمهور أو العامة وهي تنه في مدار تلحقه كل نعوت الضعف والقصور، ومنها تكون أقوال هي في غاية الخلط والتهافت. فكيف كان من الأشعرية ذلك؟ أو، بالأحرى، لماذا كان القول الأشعري على نحو ما هو عليه والحال أنهم راموا سلوك طريق العقل وخالفوا طريق نفاة قدرته على المعرفة وعارضوها؟

طبيعي أن تبين الجواب عن السؤالين (كيف ولماذا)، في «القراءة» التي يقوم بها ابن رشد لعلم الكلام الأشعري لا يحصل إلا بالتقصي الشامل الدقيق لمجموع الانتقادات التي يوجهها أبو الوليد لقول الأشاعرة في إثبات وجود الله، وإمكان رؤيته، وفي أقوالهم في صفات الإرادة والعلم والقدرة والكلام، وكذا في القضايا المتعلقة بالقضاء والقدر والجور والعدل ثم في النظر، مع ذلك، في «مقصد الشرع» وتبين طبيعة المعيار الذي يمسك به صاحب «الكشف» في ذلك. ولا سبيل إلى ذلك آخر غير التمعن الدقيق في «الكشف» واستعادة قضاياها وأطروحاته، وما نرى مناسبة لذلك في هذا القول الوجيز، ولكننا نفضل الاتيان باعتراضات ابن رشد في صورتها الاجمالية حيث لا تتعلق بقضية دون أخرى بل من حيث هي تتجه إلى الأساس والمشارك في «الطريقة الأشعرية». وإذن فنحن نلخصها ونجملها في ملاحظات جامعة يصح اعتبارها، هي ذاتها، وصفاً للخطاب الأشعري وتعييناً له من الوجهة الرشدية.

1- إذا ما نظرنا في الخطاب الأشعري، من حيث صياغته ومبناه، وطلبنا له من عبارة المناطقة نعتاً فإن الأصح أن نقول عنه إنه خطاب «خطابي» في مجمله ولا يرقى إلى مرتبة الجدل إلا لمأماً وبالتالي فهو دون القول المغالطي وبالأحرى القول البرهاني. من ذلك مثلاً قولهم في الإرادة إذ جعلوا الإله مريداً «للأمور المحدثه بإرادة قديمة» (ص 162)، ومع ذلك أيضاً الطرق التي سلكوها في إثبات حدوث العالم «والدلائل التي تستعملها الأشعرية في اثباته هي خطيئة في الأكثر وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك مو أنهم يقولون: أن من المعلومات الأول أن القيل مثلاً إنما نقول فيه انه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء

وليس هو واحداً بسيطاً، وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب» (ص 138).

2- وإذا ما نظرنا في الخطاب الأشعري، من حيث قيمته التداولية، أي من حيث افادته في التبليغ والافهام فرأى ابن رشد فيه أنه خطاب لا يجد سنداً من الشرع ولا دعامة من البرهان وأهله، بل إنه لا يقنع حتى عوام الخلق. من ذلك طريقتهم في إثبات حدوث العالم وقولهم بنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» وهو الذي الجوهر الفرد». وطريقتهم تلك «طريقة معتصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه» (ص 135). فهي طريقة تزرع الشك وتخلق البلبلة والالتباس، وذلك ما كان من كلامهم في «الرؤية» لما راموا «الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فحسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية عمومة..» (ص 185). فكان أن فقدوا المخاطب (بالفتح) وسلكوا طريقاً مخالفاً لطرق البرهان والشرع واعتقاد عامة الخلق وبالتالي فقد كان الخطاب الأشعري خطاباً عديم الفائدة من الناحية الدينية، لا بل ان الخطاب الأشعري عند ابن رشد هو خطاب قوم «ليسوا من العلماء، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض» (ص 207).

3- ولو نظرنا في الخطاب الأشعري من حيث سنده المنطقي وقيمه المعرفية فنحن، عند ابن رشد، نصير إلى الحكم عليه بالتهافت والضعف والوقوع في شنيع الأخطاء. وكما يبدو لنا اليوم أن مبدأ «التجوز» يمثل أس النسق الأشعري ومفتاح ولوجه والعنوان الدال عليه فقد بدا لفيلسوف قرطبة، قبلنا بقرون عديدة، دور المبدأ وأهميته فمضى يوجه أسلحته النقدية عليه وينهال عليه بالضرب والتفريع.

تريد الأشعرية أن تبلغ من القول بمبدأ التجوز هدفاً ولكنها، في واقع الأمر، لا تصل إلا إلى نقيض ذلك المهدف وعكسه. ذلك ما كان من الأشعرية في

سعيها إلى إثبات حدوث العالم والقول بوجود الصانع وحكمته وذلك ما كان، تخصيصاً، من قول أحد أقطابها الكبار وهو أبو المعالي الجويني وطريقته التي سار عليها «في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين: أحدهما أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه (...)» أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه (...) أو تكون حركة كل متحرك منها إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون شرقية. والمقدمة الثانية: أن الجائز يحدث وله محدث، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر» (ص 144). وعند ابن رشد أن فحص المقدمتين من جهة المنطق والنظر يحمل على الحكم على المقدمة الأولى بأنها «خطيبة وفي بادئ الرأي وهي إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقه غير هذه الخلقة التي هو عليها. وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية». كما يحمل على الحكم بأن «القضية الثانية، وهي القائلة إن الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها» (ص 146). ثم إن الطريقة لا تصيب، في نهاية الأمر، سوى عكس الهدف الذي ترومه وما ذلك إلا لأن «القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع أنه ينفي الحكمة عنه» (ص 202). ثم إن ذلك ما يكون من العمل بنتائج القول بالتجويز وذلك، أساساً، هو الذهاب إلى القول بفساد العلاقة السببية والقول، كما هو معروف عند الأشعرية، بنفي الطبايع الفاعلة في الأشياء. فالأشعرية خشيت أن تقول بوجود فاعل غير الله إن هي سلمت بوجود الطبايع في الأشياء «ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحد جزءاً من موجودات الله» (ص 203).

على هذا النحو يمكننا أن نجمل القول في انتقادات ابن رشد الواصفة لبنية الخطاب الأشعري وصورته، أو لهذا التعيين لطريقة الأشاعرة في النظر والبرهان والذي هو تعيين يدل على مواطن الضعف ومكامن الطعن في الفكر الأشعري. ولعل الملاحظة الأخيرة المتعلقة بالوقوع في عكس الغاية المنشودة توضح لقارئ

ابن رشد «لماذا» كان العقل الأشعري يتكذب طريق العقل والشرع، فيما هو ينشدهما، كما عسى أن يجد القارئ في الملاحظات السابقة عليها شرحاً رشدياً يجيب عن السؤال المتعلق بـ «كيف» في الوقوع في الأغاليط والنقائص التي وقع فيها العقل الأشعري.

ولكن، هل أدرك أبو الوليد ابن رشد كل الأبعاد التي تحكم الخطاب الأشعري وتبين فيه كافة الجوانب التي تشكله فيما كان هو ذاته منشغلاً بتأسيس نظره الخاص به في العقيدة ومنصرفاً إلى التفتيد له؟ وهل يستطيع قارئ «الكشف» أن يوافق على القول بأن «مقصد الشرع»، وقد حددته سلطة العقل كما يفهمها ابن رشد، بعيد البعد كله عن أفهام الأشعرية ومداركها. وأن ابن رشد قد «قطع» مع النظر الأشعري اجمالاً وتفصيلاً؟

الحق أن من العسير على القارئ المنصف أن يطمئن، بصفة نهائية وفي صورة قطعية تامة، إلى وجود التقابل والتعارض بين «الرؤيتين» الأشعرية والرشدية في كافة جوانبها وجميع مكوناتها وأجزائها. وما نعتقد أن ابن رشد قد قصد الأمر على هذا النحو ولعله يكفيننا في ذلك أن نرجع إلى «الكشف» ذاته لنجد أن القاعدة في التأويل وأساس القول (وهو ما يشكل الغاية البعيدة التي يطلبها ابن رشد ويعلنها منذ الجمل الأولى من الكتاب) إنما يكونان بالرجوع إلى الغزالي إذ «القانون في هذا النظر [= التأويل] هو ما سلكه أبو حامد في كتاب «الفرقة»» (ص 249). وما استحسن أبو الوليد من أبي حامد صنعه إلا لقربه من المنطق الأرسطي وأخذه منه ليس في «الفرقة بين الإسلام والزندقة»، حيث تحدث عن مراتب الوجود الخمس، وإنما في كتب أخرى غيرها لا شك أن صاحب «تهافت التهافت» قد عرفها واطمأن إليها، كما اطمأن إلى أن الأشعرية، إذ تلامس المنطق الأرسطي بل وتأخذ منه، فهي تساند القضية الرشدية وتدعمها ففي مواقفها نصرة واعانة.

والحق أيضاً أن في الأشعرية جانباً خفي على ابن رشد أو أغفله فلم يدركه، لا عن قصد وعمد، بل لأسباب نكاد نقول عنها أنها «موضوعية». وهذا الجانب

هو ما لمسناه من «البعد الايديولوجي» في الخطاب الأشعري واقتضاء إدراك وجود النقيض الباطني وخطره على الأشعرية من أجل تقدير ذلك البعد حق قدره، وتبين مغزى حضوره في لحظة التكون والتأسيس. وهذا البعد، في قراءة ابن رشد للخطاب الأشعري، كان بعداً «غير مفكر فيه» فهو غائب عن محيط تفكيره لأنه، في عالم الوجود السياسي الايديولوجي لابن رشد، كان غير موجود.

وبعد، فليس لنا بعد أن سلطنا سبيل الوصف والتسجيل أن ننحاز، في قراءة الخطاب الأشعري، إلى صف ابن رشد أو نقف في الواجهة الأخرى المعارضة له، لا وليس لنا أن نقيم التعارض والتقابل بين الرؤيتين إلا بمقدار. وإنما نحن ننصف إذ نقول: إن الخطاب الأشعري، بآلياته التي يعمل بموجبها، ويمكوناته التي يخضع لها وينطق على لسانها كشف وإبانة عن الثقافة العربية الاسلامية في عصرها الكلاسيكي وتصوير للعقل العربي في جوانب قوته وسلطانه، وفي مناحه ضعفه وقصوره. في اقباله على «الأخر» يأخذ منه ويقتبس عنه، وفي انكماشه على «الذات» في حال من الرفض والنفور والانزواء.

المراجع

1 - العربية

- محمد بن ادريس الشافعي - الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر - دار مصطفى الباوي الحلبي للنشر (د.ت). القاهرة.
- اسماعيل أحمد عمايره - معجم الأدوات والضيائر في القرآن الكريم. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1976. - بيروت.
- أحمد بن حنبل - رسالة في الرد على الزنادقة والجهمية (مجموع «عقائد السلف») - نشرة علي سامي النشار وجمعة الطالبي - دار المعارف، 1971، الاسكندرية.
- أبو الحسن الأشعري - رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام -. أوردها عبد الرحمن بدوي في «مذاهب الاسلاميين». بيروت، 1971.
- أبو الحسن الأشعري - الابانة عن أصول الديانة -. تحقيق فوقية حسين محمود -. دار الأنصار، 1977، القاهرة.
- أبو الحسن الأشعري - أللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تصحيح وتقديم حمودة غرابة -. مكتبة الخانجي، 1955، مصر.
- أبو بكر الباقلاني - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة -. تحقيق رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي - المكتبة الشرقية، 1957، بيروت.
- أبو منصور البغدادي - أصول الدين. دار الكتب العلمية، 1981، بيروت.

- أبو منصور البغدادي - الفرق بين الفرق . تحقيق محي الدين عبد الحميد - مطبعة المدني (د.ت)، القاهرة.
- أبو المعالي الجويني - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية . (صححه وعلق عليه الشيخ محمد زاهد البكوثري) مطبعة الأنوار، 1948، القاهرة.
- أبو المعالي الجويني - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . تحقيق أسعد تميم - مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، بيروت.
- أبو المعالي الجويني - الشامل في أصول الدين . تحقيق علي سامي النشار وآخرين . دار المعارف، 1969، الاسكندرية.
- أبو المعالي الجويني - البرهان في أصول الفقه . - تحقيق عبد العظيم الديب (جزءان) - دار الأنصار، 1400 هجرية، القاهرة.
- أبو الفتح الشهرستاني - الملل والنحل . - تحقيق محمد سيد كيلاني - دار المعرفة، 1980، بيروت.
- بدر الدين الزركشي - البرهان في علوم القرآن . - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . دار المعرفة، 1982، بيروت.
- أبو الحسين البصري - المعتمد في أصول الفقه . - تحقيق محمد حميد الله وحسن حنفي ومحمد بكر . - دار الفكر، 1964، دمشق.
- ابن النديم - الفهرست . - دار المعرفة (د.ت) . بيروت.
- أبو الريحان البيروني - في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة . - مطبوعات دار المعارف العثمانية، 1958، حيدر آباد - الهند.
- ابن قتيبة الدينوري - عيون الأخبار . - دار الكتاب العربي (نشرة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1925) . بيروت.
- أبو يوسف القاضي - كتاب الخراج . - المطبعة السلفية، 1392 هجرية، القاهرة.
- ابن خلدون - المقدمة . - مطبعة محمد عاطف (د.ت) . القاهرة.
- ابن المقفع - رسالة الصحابة .
- ابن المقفع - يتيمة السلطان . (ضمن مجموع «رسائل البلغاء») نشر محمد كرد علي . لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1946، القاهرة.
- أحمد بن مسكويه - تهذيب الأخلاق . تحقيق قسطنطين زريق . - منشورات الجامعة الأمريكية، 1966، بيروت.

- أرسطو طاليس - كتاب الأخلاق النيقوماخية -. ترجمة اسحق بن حنين (نشر عبد الرحمن بدوي) - وكالة المطبوعات، 1979، الكويت.
- أبو الحسن الماوردي -. أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا -. دار الكتب العلمية، 1978، بيروت.
- أبو الحسن الماوردي - نصيحة الملوك. تحقيق محمد جاسم الجديشي - دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، بغداد.
- أبو الحسن الماوردي - تهليل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك -. تحقيق محي الدين هلال السرحان - دار النهضة العربية، 1981، بيروت.
- أبو الحسن الماوردي - الأحكام السلطانية -. نشرة النعساني، 1909، القاهرة.
- المبشر ابن فاتك - مختار الحكم ومحاسن الكلم -. تحقيق عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، بيروت.
- أبو نصر الفارابي - كتاب الملة -. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق، 1968، بيروت.
- عضد الدين الايجي - المواقف في علم الكلام -. عالم الكتب (د. ت) بيروت.
- القاضي عبد الجبار -. شرح الأصول الخمسة -. تحقيق عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة، 1965، القاهرة.
- القاضي أبو يعلى الفراء - المعتمد في أصول الدين -. تحقيق وديع زيدان حداد - دار المشرق، 1974، بيروت.
- أبو اسحق الشاطبي - الموافقات في أصول الشريعة -. (نشرة محمد عبد الله دراز) - دار المعرفة، (د. ت) بيروت.
- أبو حامد الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد. دار الأمانة، 1969. بيروت.
- الغزالي - القسطاس المستقيم -. تحقيق فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، 1959، بيروت.
- الغزالي - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة -. تحقيق حكمت مصطفى - دار النشر المغربية، 1983، الدار البيضاء.
- الغزالي - فضائح الباطنية -. تحقيق عبد الرحمن بدوي -. مؤسسة دار الكتب الثقافية (د. ت). الكويت.
- الغزالي - الجوامع العوام عن علم الكلام -. نشرة ميراز محمد شيراز - بومباي (الهند)، د. ت.

- الغزالي - الرسالة اللدنية - . مطبعة السعادة، 1343 هجرية، مصر.
- الغزالي - نهايت الفلاسفة - . تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف (د.ت). القاهرة.
- الغزالي - ميزان العمل - . تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف، 1964، القاهرة.
- الغزالي - معيار العلم في فن المنطق - . دار الأندلس، 1978، بيروت.
- الغزالي - المستصفي من علم الأصول - . تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا - . مكتبة الجندي، 1971، القاهرة.
- الغزالي - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخبل ومسالك التعليل - . تحقيق محمد الكبيسي - منشورات ديوان الأوقاف، 1971، بغداد.
- الغزالي - كيمياء السعادة - . مطبعة السعادة، 1343 هجرية، مصر.
- الغزالي - مشكاة الأنوار - . تحقيق أبو العلا عفيفي - الدار القومية للطباعة والنشر، 1954، القاهرة.
- الغزالي - إحياء علوم الدين - . دار المعرفة للطباعة والنشر، (د.ت). بيروت.
- الغزالي - أيا الولد - . اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1969، بيروت.
- أبو الوليد ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، القاهرة.
- أبو الوليد ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، القاهرة.
- عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي - دار الطليعة، 1969، بيروت.
- محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي - . دار الطليعة، 1984، بيروت.
- محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي - . مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، بيروت.
- سعيد بن سعيد - دولة الخلافة - . دار النشر المغربية (د.ت). الدار البيضاء.

2 - الأجنبية.

- Arkoun (M) - Pour une critique de la raison islamique. Maisonneuve et Larousse, 1984, Paris.
- Arkoun (M) - Essais sur le pensée islamique. Maisonneuve et Larousse, 1984, Paris.

- Arkoun (M) - Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV siècle: Miskawayh, philosophe et historien. VRIN, 1970, Paris.
- Allard (Michel) - Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al - Aschari et de ses premiers disciples.
(Les édition de l'imprimerie catholique, 1965, Beyrouth - Liban).
- Oumlil (Ali) L'histoire et son discours. Editions techniques Nord - Africaines, 1978, Rabat.

الفهرس

5	الاهداء
7	مقدمة

القسم الأول: تأصيل الأصول

23	الفصل الأول : نظام المعرفة في الخطاب الأشعري
51	الفصل الثاني : أهل الحق الفرقة الناجية
89	الفصل الثالث : النظر في الذات الإلهية
123	الفصل الرابع : النظر في النبوة
147	الفصل الخامس : البيان والتبيين
197	الفصل السادس ! الاجتهاد والتعليل

القسم الثاني: توظيف الفروع

229	الفصل السابع : ترتيب العمل في الخطاب الأشعري
259	الفصل الثامن : النصيحة والتدبير
383	الفصل التاسع : التشريع والتدبير
313	خاتمة
329	المراجع

